

وزارة الثقافة  
الجامعة العربية للكتاب

# رسالة في الطبيعة الإنسانية

الجزء الثاني

في الأهواء

تأليف: ديفيد هيوم

ترجمة وتقديم: وائل علي سعيد

رسالة في الطبيعة الإنسانية



# رسالة في الطبيعة الإنسانية

الجزء الثاني  
في الأهواء

تأليف: ديفيد هيوم  
ترجمة وتقديم: وائل علي سعيد

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب  
\_\_\_\_\_  
وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٨

العنوان الأصلي للكتاب:

# A TREATISE OF HUMAN NATURE

BEING AN ATTEMPT TO INTRODUCE THE EXPERIMENTAL METHOD OF  
REASONING INTO MORAL SUBJECTS

BOOK TOW OF THE PASSIONS

DAVID HUME

EDITED WITH AN INTRODUCTION BY  
PALL S. ARDAL

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, QUEEN'S UNIVERSITY,  
AT KINGSTON, ONTARIO

FONTANA\COLLINS

---

رسالة في الطبيعة : في الأهواء - A treatise of human nature

تأليف ديفيد هيوم؛ ترجمة وتقديم وائل علي سعيد . - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨ . - ج ٢ (٢٦٤ ص) : ٢٤ سم.

١- ١٩٢ هـ - ي و ر ٢- ١٤٥ هـ - ي و ر

٣- العنوان ٤- هيوم ٥- سعيد

مكتبة الأسد

## الشكر والتقدير

نتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور موسى وهبة على رعايته الكريمة لهذا العمل، والأستاذ الدكتور طيب تيزيني على ملاحظاته القيمة، وأخواتي رنا وراميا ووسام ووئام ورذان، وكافة الأصدقاء الذين ساندوني لإنجازه ونخص منهم بالذكر محمد مطر ومحمد الخضر وعارف إبراهيم وهلا علي.



الله داع

لها وحدها  
أمّا ووطناً

## المقدمة:

أولاً ، جدوى البحث  
ثانياً، الظاهرة الإنسانية إقطاعياً.  
ثالثاً، الظاهرة الإنسانية برجوازياً  
رابعاً، الفلسفة الامبيرية  
خامساً، نقد المنهج الامبيري  
سادساً، الالاذرية عند هيوم  
سابعاً، عرض تحليلي للكتاب  
ثامناً، دراسة نقدية للكتاب

## المقدمة

### أولاً: جدوى البحث:

ولد الفيلسوف الإسكتلندي الأصل ديفيد هيوم في أدنبرة عام (١٧١١ م) وتوفي فيها عام (١٧٧٦ م)، وتمكننا حياته في هذه الفترة الزمنية من أن نلمع في أعماله وبصورة واضحة الأفكار الرئيسية التي تشكل نظرة هذه المرحلة للإنسان بشكل خاص وللطبيعة والله بشكل عام.

نشر مجلدين من كتاب **في الطبيعة الإنسانية** الأول منها في المعرفة والثاني في الانفعالات، وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق... ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم، فلقي اعراضاً عاماً تأثر له هيوم تأثراً عميقاً... فخففه ويسره فأخرج كتاب محاولات فلسفية في الفهم الإنساني (١٧٤٨) ووضحت آراؤه عن ذي قبل، ثم عدل عنوانه هكذا فحسن عن الفهم الإنساني<sup>(١)</sup>. لكنني عدت إلى **كتاب في الطبيعة الإنسانية** أو **رسالة في الطبيعة الإنسانية**، مثلاً فضلت أن أترجمه، لنقل الجزء الثاني في الأهواء وإخراجه باللغة العربية باعتباره الكتاب الأصل والأساس، من جهة ولتعذر هم أراء هيوم في القيمة ونظريته في الأخلاق بصورة جيدة من الكتاب الثاني مثلاً يتم من النسخة الأصلية من جهة أخرى؛ لأن تفسير هيوم النفسي لطبيعة القيمة غير موجود فيه، فضلاً عن أن بعض المصطلحات الهامة مثل التعاطف والخيرية والواجب تم بحثها فيه بصورة أقل صحيحاً منها في النسخة الأصلية.

(١) كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، (د ت)، ص ١٧٢. لكنني آثرت ترجمة العنوان إلى **رسالة في الطبيعة الإنسانية** كما هو مبين أعلاه. (المترجم)

يتبادر إلى الذهن مباشرة التساؤل: ما جدوى هذا العمل، وما الداعي إليه؟ تكمن جدواه الراهنة بصورة رئيسية في إغناء المكتبة العربية بأحد النصوص الفلسفية الأم، وتمكن قارئ العربية من قراءة الفلسفة. وثمة فائدة تاريخية في الوقوف على الباوكيير الأولى لعلم النفس في العصر الحديث من جهة، ومن جهة أخرى في بيان تأثيره بروح العصر وشروطه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على وجه العموم، ومن ثم تأثيره بالمنهج الأمبيري على وجه الخصوص. بالإضافة إلى الوقوف على إحدى التوجيهات الأولى للفردية الإنسانية البرجوازية، هذه الفردية الحسية المستلذة، ووضع هذا العمل في مكانه الصحيح باعتباره حلقة في سلسة حلقات تطور علم النفس الإنساني، الذي خضع مثله مثل غيره من العلوم للتطور التاريخي والتفاعل مع غيره من الأنساق الفكرية كالفلسفة والبيولوجيا، من جهة ومع الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى.

يأتي الجزء الثاني في الأهواء جواباً على التساؤل التالي: كيف تجلّى البحث في الظاهرة الإنسانية في العصر الحديث؟ ونلاحظ مباشرة أن هذا السؤال ينقسم إلى عدة أسئلة، ما هي النظرة الجديدة للظاهرة الإنسانية عند البرجوازية في طورها الصاعد، وبماذا تختلف عن النظرة الإقطاعية للعصر الوسيط في أوروبا؟ وبماذا تختلف الفلسفة الأمبيرية عن العقلانية في هذا الخصوص؟ وبماذا يختلف فيلسوفنا هيوم عن أقرانه في الفلسفة الأمبيرية في هذا الخصوص؟ ومن الواضح أن هذه الأسئلة تقطي مساحة تفوق ما هو مخصص لبحثي؛ لذلك لم أطرق لها جميماً.

وهنا لابد من التبيه إلى أن البحث اتجه صوب ربط الأفكار الفلسفية بشرطها التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ مما جعله يبدو للوهلة الأولى بحثاً في السسيسيولوجيا أو الأيديولوجيا لكنه ليس كذلك، فالقراءة في الظاهرة الإنسانية من موقع صراع الطبقات يعكس أفكار الطبقة السائدة، وهي ١. صورتها عن ذاتها لذاتها، وهي صورة جميلة فاتحة، فالإقطاعيون في نظر أنفسهم فرسان، والبرجوازيون دعاة العقل الإنساني وحملة لوائه. ٢. صورتها عن ذاتها تقدم للطبقات الأخرى لكي تبجل وتُعظم، فالإقطاعيون نبلاء وسادة، والبرجوازيون رعاة الحرية الإنسانية. ٣. صورتها عن الطبقات الأخرى تعطّ من

قيمتها وتحضّرها على الاستسلام لمصيرها، ففي الإقطاعية كانوا أقناناً ورعاياً، وفي البرجوازية عمّالاً طيبين أو سبيئين. إذن كان الهدف الكبير تبرير واقع الحال المعاش من جهة وتكريسه من جهة أخرى في كلا الشرطين التاريخيين الإقطاعي والبرجوازي، مما يعني وجود اتصال وانفصال نسبيّين ما بين الفلسفة والسيسيولوجيا والأيديولوجيا، وبالتالي لا يعدو الأمر أن يكون قراءة لتلك الأفكار مشخصة، وتلك الشخصوص مفكّرة.

## ثانياً: الظاهرة الإنسانية إقطاعياً

هيمن النظام الإقطاعي في المصور الوسيطة، كتشكيلة اجتماعية واقتصادية وسياسية لعبت فيه الكنيسة دور المنظر الأيديولوجي، باعتبار أن رجالها وحدهم من يمتنع بحق التعلم، من جهة ومن جهة أخرى لكونها تمثل دور الوسيط بين الله والإنسان، بحلتها للتناقض الذي بدا بين اعتبار الله مفارقاً للعالم من جهة واعتباره علة مباشرة له من جهة أخرى. بالإضافة إلى مشاركة الكنيسة نفسها في حق التملك، الأمر الذي جعلها قوة اقتصادية اجتماعية كبيرة، وجعل منها حامية للنظام الإقطاعي ومنظراً أيديولوجياً له. فقد أخذت الملكية في النظام الإقطاعي ثلاثة أشكال أدت إلى قيام مجتمع تراتبي، "لذلك حينما قامت ب مهمّة تفسير كلمة الله، قامت في حقيقة الأمر بتكرير القيم الإقطاعية المتمثلة أساساً بالخضوع والاستسلام والانتقاد وكتب الطبيعة البشرية والانسلاخ عن الحياة وخلق الحرية واستئصال العقل و القضاء على كلّ مقومات الإبداع والتعلق بالخرافات، أي بكلمة واحدة اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه"<sup>(١)</sup>.

من الوجهة الانطولوجية: أخذت الكنيسة عن الأفلاطونية الفكرة القائلة بالتبين والتناقض الشديدين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والإيمان بأنّ الأول لا قيمة له إلا بقدر ما يعكس الثاني، وترجم هذا للقول بمبدأ الازدواج بين الروح والجسد، الأمر الذي ترتب عليه النظر إلى حياة الإنسان الطبيعية على أنها شرّاً يجب تجنبه والتخلص منه في سبيل أمور أرفع شأنًا. كذلك نظرت لهذه

(١) خليل، حامد، مشكلات فلسفية، دمشق، جامعة دمشق، (د ت)، ص ٥٦.

الطبيعة الأنثانية على أنها طبيعة ثابتة لا يمكن تغييرها لأنّ الحكمة الإلهية التي ارتأت ذلك، حكمة ثابتة لا تغير، وبالتالي ليس على الإنسان إلا التسليم بالأمر الواقع وعدم العمل على تطويرها أو الخروج منها. والأمر نفسه يتكرر فيما يتعلق بمسألة التقاوٍ الاجتماعي، إذ يتوجب على المرء القبول بموقعه الذي اختاره الله له والقعود عن محاولة تحسين أحواله وظروفه.

ومن الوجهة الاجتماعية أو التركيب الاجتماعي، أولاً: نجد أنّ النظام الإقطاعي لم يتخذ الفرد وحدة أو أساساً للبنيان الاجتماعي، وإنما كانت تلك الوحدة تتمثل في المجموعة، سواء كانت الضياعة الإقطاعية أو القومية أو النقبة التي تتضمّن أبناء الحرفة الواحدة. فكلّ فرد عضو في إقطاعية أو جماعة هي بدورها عضو في المجموع، وله فيها وظيفة خاصة تكون تأديتها ضرورية لحياة العالم المسيحي بأكمله<sup>(١)</sup>. الأمر الذي يعود إلى غياب الملكية الخاصة الفردية بصورة حاسمة.

ثانياً: وفي علاقة الإنسان والمجتمع، نجد أنّ المجتمع ينقسم إلى تراتبية هرمية يخضع فيها الأدنى للأعلى خضوعاً مطلقاً، إذ تقوم هذه التراتبية على أساس لاهوتى يعتبر أنّ الخلاص من الطبيعة الفاسدة للإنسان لا يتحقق بالسلوك الفردي، بل يجب الاجتماع في جماعة يكون لكلّ فرد منها وظيفة يتعين عليه إنجازها من أجل العالم المسيحي بأكمله، مثلاً يعمل كلّ عضو في الجسد لصالح الجسد كله، ضمن آلية للعمل تخضع فيها كلّ مرتبة للمرتبة التي تعلوها؛ أي أنّ الكنيسة أمعنت بسلّخه عن عالمه الذي يعيش فيه وربطه بعالم آخر وروي يحقق الارتباط به أكبر ضمان لاستمرار النظام الاجتماعي القائم وحملاته، وتحقيق الخلاص الآخر وروي لهذا الإنسان.

ومن الوجهة الدينية، نظرت إلى الطبيعة الإنسانية على أنها فاسدة بالأصل، بسبب تلوثها بالخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم لما عصى ربه وأكل من الشجرة، وانتهى الأمر برذل الجسد وكتب كلّ ما هو طبيعي وإنساني في الإنسان، مثل الرغبة في العلاقات الاجتماعية أو محبة خيرات الطبيعة، وخفق الغرائز و

(١) مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٦٢.

المشاعر بكافة أشكالها وإجهاض النزوع الطبيعي للإقبال على الحياة أو التفاؤل أو محبة الجمال<sup>(١)</sup>.

ترثب على ما سبق اغتراب الإنسان عن مجتمعه وعالمه وعقله ونفسه. فقد وجد تياران الأول يمثله القديس أوغسطين ويقول بتبعة العقل للإيمان بصورة صريحة، والثاني يمثله القديس توما الأكويني ويقول بأن العقل والإيمان يشكلان وسليتين للمعرفة وتقوم كلّ منهما بشكل مستقل عن الأخرى، لكن إذا تعارضتا فإن القول الفصل يكون للإيمان وحده. إذن النتيجة عند أوغسطين، هي اقصار وظيفة العقل على التلقي السلبي الحالص، وخلوه على هذا الأساس من أيّة فاعلية إيجابية. أدى ذلك معرفياً إلى إقامة هوة كبيرة بين الإنسان والعالم، هوة جوهرية تشكل أرضاً خصبة للمذهب العقلي في المعرفة فالآفكار موجودة في عقل الإنسان سلفاً، وليس في العالم وكلّ ما عليه هو تعطيلها قبل التجربة أو بدونها، وتجلّ ذلك بشكليين تمثل الأول في وصايا الكنيسة القائلة بأنّ معرفة حقائق هذا العالم وقوائمه كفر ينفي تجنبه لأنّها تبعد الأفكار عن معناها الأساسي بالنسبة للإنسان وهو تأمل الالاهوت. في حين تمثل الشكل الثاني في تفسيرات الكنيسة للعالم بأنه ممتنٍ بعدد لا متناهٍ من الملائكة والجنّ والشياطين القادرة على القيام بأفعال تهدي الناس أو تحضّهم.

كذلك تجلّ هذا الاغتراب أيضاً بظهور حياتي معاشي نتيجة اثنين الطبيعة الأنطولوجية للإنسان التي تسبّبت بوجود محبتين: محبة الذات إلى حدّ امتهان الله، ومحبة الله إلى حدّ امتهان الذات، مما يؤدي إلى وقوع الإنسان في صراع مرير فيما بينهما.

### ثالثاً، الظاهرة الإنسانية برجوازيّاً

إنّ ملاحظة الفاعلية والطاقة الإنتاجية البشريتين في المجتمع الصناعي الحديث، والمشابهتين لإنتاجية وفاعلية الآلات الصناعية، التي حطمت المستحيل، دفعت الفلاسفة إلى العمل على إنشاء علم للطبيعة الإنسانية، أقرب ما يكون إلى الفيزياء الإنسانية، يستبعد الأساس الالاهوتى الذي انتهى إلى استبعاده واغترابه

(١) مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٦٨.

عن ذاته، ويكشف عن قوى تلك الطبيعة وطريقة عملها. "لقد تسأعلوا إذا كان الكون مثل آلة ضخمة، يتكون من ذرات منفصلة لتحرّك آلياً وفقاً لعطالتها، فلماذا لا تكون الطبيعة البشرية مماثلة لتلك الآلة، وتسرى عليها القوانين نفسها، أو على الأقل مماثلة؟"<sup>(١)</sup>. وقد عالج هؤلاء الفلاسفة علم الطبيعة الإنسانية من وجهتين أسطولوجية وأخرى اجتماعية، لكنهم تقاوتوها فيما بينهم في النتائج التي توصلوا إليها؛ نتيجة لتفاوت مواقفهم الاجتماعية والمطبقيّة. فالأوضاع في إنجلترا عموماً كانت أكثر تحرراً من فرنسا وهولندا. لأن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت أكثر تطوراً، من باقي البلدان الأوروبية، لدرجة انفصال الكنيسة الإنكليزية عن الكنيسة الأم.

**الوجهة الأسطولوجية:** لقد وقف بعض الفلاسفة، ضد الأثنينية اللاهوتية في الطبيعة الإنسانية، التي سادت في الفلسفة السكولاثية، فلم يعد الإنسان مؤلماً من جسد وروح مختلفان بالطبيعة بصورة كلية، بل كلاهما من طبيعة واحدة. وأختلف الفلاسفة في تحديد هذه الطبيعة، هل هي مثالية أم مادية؟ لكن همّ أخذ لنفسه طريقاً ثالثاً ولم يحدد تلك الطبيعة، فكان لأدريان، يقول همّ: "حيث تعتبر الألام والذّات الجسدية مصدراً للكثير من الأهواه، عندما يشعر ويتأمل الذهن بها سوية، لكن النشوء يكون أصلًا في الروح أو في الجسد. ناده بما يروق لـك، من دون أي فكرة أو إدراك سابق".<sup>(٢)</sup>.

**الوجهة الاجتماعية، أولاً:** ركّزت الدراسات مع صعود البرجوازية على الإنسان بما هو فرد، وليس بما هو جماعة أو نوع. فقد أبرزت الفلسفات الحديثة وأعلنت من قيمة الإنسان الفرد في سياق نقضها للفلسفات الوسيطة التي ألغت وجود الإنسان من حيث هو فرد، ليصير مجرد رقم أو جزء من وجود أكبر ساينق عليه، هي الجماعة، فرذلت نزعات التفوق والامتياز والطموح عند الفرد، واعتبرتها من الخطايا التي تبعد عن ملوك السماء. وأعلنت من شأن الخضوع

(١) مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٢) انظر إلى الصفحة [٣٧] ولا بد من التقويم إلى أنني استخدمت عند الأقتباس أرقام الصفحات من الكتاب الأصلي والموضوعة ضمن قوسين معقوفين في النص المترجم.

والتواضع والقناعة والرضى بالنصيب وبما قسمه الله له، حتى يضمن بذلك الغضان. وظهور البرجوازية كطبقة اجتماعية اقتصادية ذات مشروع إنساني تقدمي، قائمة على اعتبار الملكية الخاصة الفردية أمراً مقدساً، فالمشاريع الصناعية مفترضة بأسماء مالكيها، فضلاً عن الاكتشافات العلمية والفلكلية والجغرافية، التي تمت على يد نيكولاوس كوبيرنيكوس<sup>(١)</sup> Nicolaus Copernicus وجوهانس برونو<sup>(٢)</sup> Giordano Bruno وغاليليو غاليلي<sup>(٣)</sup> Galileo Galilei واختراع الآلات الميكانيكية التي دفعت بالصناعة إلى موقع متقدمة جداً. كلّ هذا رفع من قيمة الفرد ليبدو صاحب التقديم والنهوض الاجتماعي، وهذا انعكس بدوره على الفلسفة كما على الحياة الثقافية بمجملها، الأمر الذي وجد تعبيره الفلسفي في كوجيتو ديكارت DESCARTES. "كانت دعوة مفكري البرجوازية الصاعدة إلى التطوير المتعدد الجوانب للشخصية محدودة تاريخياً، ذلك أن التطور المتناسق كان في ذلك العين ممكناً فقط لأشخاص معدودين، ومتعدراً بالنسبة إلى الشعب كله. ومنذ تلك الأيام تكشفت الثقافة البرجوازية عن إحدى سماتها الرئيسية - الفردية. لكن التزعة الفردية كانت في ظروف ذلك العصر ظاهرة تقدمية، إذ عبرت عن ضرورة تحرير الإنسان من قيود العصور الوسطى - الطائفية، والمراتبة، والكسيبة" <sup>(٤)</sup>.

ثانياً: لم يعد المجتمع قائماً على أساس مفاهيم ميتافيزيقية قبلية كمفهوم التراتبية الفطرية عند أفلاطون أو مفهوم الإنسان الاجتماعي بالطبع عند أرسطو، أو على أساس مفاهيم لاهوتية غبية كمفهوم الخطيئة والخلاص، بل

(١) (١٤٧٢-١٥٣٢) عالم بولوني هنري أول من قال في مصر الحديث في أوروبا بمركزية الشخص بالنسبة إلى الكون و دوران الأرض حولها.

(٢) (١٥٤٨-١٥٤٠) مفكر مادي أيطالي كبير، سار بمنذهب كوبيرنيكوس عن تركيب الكون شوطاً أبعد، و نتيجة لذلك أحرقته محكمة التفتيش.

(٣) (١٥٤٢-١٥٦٤) عالم أيطالي كبير رائد المنهج التجريبي - الرياضي في دراسة الطبيعة واضع المبادئ الرئيسية للفهم الميكانيكي للعالم.

(٤) أوزرمان، ت، و آخرون، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق أبراهيم سلوم، (د، م)، دار الجماهير العربية و مكتبة ميسلون، ١٩٧٦، ص ٢٠٩.

يقوم على أساس أرضي أولاً وعلمي بمقاييس ذلك الزمان. الأمر الذي يعني أن التراتبات الاجتماعية ليست مطلقة بل إنها قابلة للاختراق، والأهم من ذلك أن اختراقها لا يعني خروجاً عن الأخلاق أو الدين، بل هو حقٌ طبقي لكل إنسان، على الأقل في التطور الإنساني للبرجوازية. أما التراتبات الإنسانية فقد أزاحت تماماً فلم يعد هناك إنسان أفضل من آخر، بما هو إنسان، كما كان الأمر بين الإقطاعي النبيل والفللاح القرن، إذ كان الأول أفضل من الثاني على الصعيد الإنساني والاجتماعي.

**الوجهة الدينية:** ليست الطبيعة الإنسانية فاسدة كما قالت الكنيسة والفلسفات السكولائية، بل على العكس هي خيرية بالفطرة عند هيموم، وعلى النقيض من هوبيز الذي قال أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، إذ يقول: "الآن من المؤكد وجود رغبات وميول معينة ساكنة، تولد، على الرغم من أنها أهواه حقيقة، انتعاً صفيراً في الذهن، وهي معروفة بآثارها أكثر من الشعور أو الإحساس المباشر بها. وهذه الرغبات على نوعين: ١- إما غرائز معينة مفروضة أصلاً في طبيعتنا، مثل الخيرية والمحبطة، ومحبة الحياة، واللطف بالأطفال، ٢- أو الشاهية العامة للخير، والصادود عن الشر، باعتبار ما هما في ذاتهما ليس إلا" <sup>(١)</sup>.

في هذا السياق العام تؤكد دراسة الأهواه الإنسانية أن الظروف الاجتماعية الاقتصادية في العصور الوسطى التي أدت إلى إنتاج أنا معدم مسحوق لا قيمة له إلا من خلال الخضوع وتنفيذ أوامر الكنيسة، قد تغيرت وأن علاقة جديدة للإنسان مع ذاته قد أعيد بناؤها على أساس احترام عواطفه وانفعالاته <sup>(٢)</sup>. مثلاً أعيد بناء علاقة جديدة له مع الطبيعة، تحولت من تأمل دقة الصنعة الإلهية إلى تحكم وسيطرة لخدمة أغراضه <sup>(٣)</sup>.

(١) اذهب إلى الصفحة [١٥٨].

(٢) لويس، جون، *مدخل إلى الفلسفة*، ترجمة أنور عبد الملك، ط١ بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٣، ص ٧٧.

(٣) *مدخل إلى الفلسفة*، مرجع سابق، ص ٨٠.

#### رابعاً، الفلسفة الأمبيرية:

يتكون المستدام الفلسفي من ثلاثة أنساق كبيرة هي نظرية الوجود (الانطولوجي) ونظرية المعرفة (الفتوصولوجيا) ونظرية القيمة. ونظراً لارتفاع قيمة العلم مع صعود البرجوازية كتشكيلة اجتماعية اقتصادية سياسية، تعتمد على الصناعة بثباتها عمودها الفكري، التي يردها العلم بأفضل الاحتمالات والحلول المبتكرة، هيمنت نظرية المعرفة ضمن هذه الأنساق الثلاثة وتراجعت الأنطولوجيا التي كانت مهيمنة في العصور الوسطى والقديمة، وكان من جراء هذا الانقلاب الحاد، هذا الالتحام الاندماجي المصيري، أن تم انعكاس علاقة الهيمنة بين العلم والميتافيزيقيا في حقل إنتاج الفكر والمعرفة. فبعد أن كان العلم مشتقاً من الميتافيزيقيا وملحقاً بها على صورة فلسفة طبيعية، كما كان عليه الحال لدى أفلاطون وأسطو والفارابي وابن سينا والبيروني وتوما الأكويني، أصبح العلم مستقلاً يتطور بفعل ديناميته الداخلية، بل أصبحت الفيزياء الأرسطية مشتقة منه وملحقة به إلى حد كبير، إذ لما بين غاليليو هلامية مفاهيم الفيزياء الأرسطية وبطلان مبادئ الميكانيكا الأرسطية وتناقضها مع السلوك العام للأجسام المادية، يبين في الوقت ذاته أن اشتقاء المفاهيم وال العلاقات الطبيعية من مبادئ ميتافيزيقية محكمة ومحققة لأجيال من البشر ليس ضمانة على صحتها ولا على مطابقتها للواقع، ومن ثم دلّ على بطلان هذا النهج القديم في اشتقاء المعرفة<sup>(١)</sup>.

١. الميتافيزيقيا الجديدة: في أحد جوانبها لقد رذل هيوم الفلسفات اليونانية والوسيطة على اعتبار أنها فلسفات ميتافيزيقية تبحث في أمور تقع خارج نطاق التجربة الإنسانية، وبالتالي لا يمكن إقامة الدليل على صحتها أو خطئها، ولذلك لم يبحث في الانطولوجيا، يقول: "فتحن لا نستطيع آمنين أن نتخطى حدود التجربة"<sup>(٢)</sup> لكنه في رذله الصريح والمعلن لتلك الميتافيزيقيا استخدم واحدة أخرى مستقاة من روح العصر، لكن بصورة مضمرة.

(١) غصيّب، هشام، نقد العقل القاري (بحث)، مجلة الطريق، العدد الأول، بيروت، ٢٠٠١ م، ص ١٥.

(٢) سيد أحمد، محمود، "الاعتقاد الديني عند هيوم" (بحث)، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩ العدد الأول، الكويت، ٢٠٠٠ م، ص ١٠٩.

لقد تميّزت روح العصر العلميّة، بسيطرة التصور الآليّ للكون، فكلّ شيء فيه منظم ومتراّبط ويسير بدقّة متناهية وكلّ شيء يظهر ويختفي بسبّب، من دون أن تكون هناك غاية من الظهور أو الاختفاء فالتصور الآليّ للكون يستبعد الغائية ويركّز على السبّب، هذا من جهة ومن جهة أخرى كلّ شيء في حركة وتغيّر وتبدل، ولا مكان للسكون. فصارت الحركة أحد جوانب الميتافيزيقا الجديدة؛ أيّ التركيز على طريقة عمل الظاهرة، أو التساؤل عن كيفية عملها، في حين شكّلت السببية الاستقرائيّة، باعتبارها الميّز الحاسم للعلم في حينه ، الرافد الكبير للحركة الصناعيّة، إذ يقدّر الاستقراء على تقديم معلومات جديدة تصبّ في النهاية في مصلحة التطور الصناعي وتقدّم الحركة الاقتصاديّة. إنّ قانون القصور الذاتي الحركي والنظريّة الحديثة في الحركة كانا بمثابة العامل الكبير الذي ساعد في القرن السابع عشر على إخراج الأرواح من العالم كما أتّه فتح الباب إلى كون يعمل كالساعة<sup>(١)</sup>.

الفرق بين الميتافيزيقا القديمة والجديدة: يعني ما سبق بمعجمه القطعية مع الفلسفة بما هي نشاطاً تاماً من برج عاجي بعيد عن الواقع والحياة والانتقال إلى فلسفة توسّس لنشاط إنساني يسعى لتحرير الإنسان من الالهوت مثلما هو الحال في العقلانية، وتقدّمه العلمي والصناعي مثلما هو الحال في الأمبيرية، أيّ القطعية مع شكل التفكير ذاك، وإنشاء منهج للفكر يواكب متطلبات المرحلة؛ أيّ علم يقدّم معارف تخدم التطور الصناعي الاقتصادي، على عكس الفلسفة اليونانية أو المسؤوليّة غير القادرة على أداء هذه المهمّة، وهذا ما تجلّى في الفلسفة الأمبيرية، بينما أنصبّ الاهتمام في الفلسفة العقلانية على تحرير الإنسان وعقله من ريبة الالهوت. لقد ترّى الله في هذا الثالوث على قمّته في العصر الإقطاعي، أمّا في العصر البرجوازي فقد تمّ هدم هذا الثالوث وإنشاء ثالوث جديد يترّى فيه الإنسان على قمّته، إذ لا سلطة فوق سلطة العقل، وهو غاية في ذاته. و هذا ما أسّس له ديكارت فلسفياً فاستحق عن جدارة لقب، أبو العقلانية الحديثة، في حين سبقته الاكتشافات الفلكلية في تحطيم سلطة الكيسة وبالتالي التفكير الغيبي، ليترّى الإنسان على رأس هذا الثالوث الجديد، وبالتالي

(١) مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ٧٨ .

كان من الطبيعي أن ينصب اهتمام الفلسفة على هذا الإنسان أو (الإله الجديد)، إذ لا بد من دراسة كل ما يتصل به، وهذا ما يفسر اعتقاد هيوم بارتباط جميع العلوم بعلم الطبيعة البشرية. يقول هيوم: "جميع العلوم ترتبط بعلم الطبيعة البشرية ... فالغاية الأساسية من المنطق تفسير مبادئ ملكتنا الاستدلالية ... وتعنى الأخلاق بدراسة السلوك الإنساني ... والسياسة بدراسة حياة الناس من حيث هم متعدون"<sup>(١)</sup>. ويقول أيضاً: "قوانين الفن هذه مؤسسة على كييفيات الطبيعة الإنسانية، وكيفية الطبيعة الإنسانية التي تستلزم ثباتاً في كل عمل، هي التي تجعل العقل عاجزاً عن المرور في لحظة من انفعال ومزاج إلى انفعال ومزاج مختلفان تماماً"<sup>(٢)</sup>.

٢. الأمبيرية: تقوم على اعتبار أن العقل الإنساني صفة بيضاء، وهذا ما أسله جون لوك لكن هل النفس صفة بيضاء كذلك؟ من المؤكد أن هيوم لا يعتبرها كذلك. لكننا نجد أنه لم يحافظ على اتساقه المنطقي فأدعى وجود صفات وقوى نفسية فطرية منجزة. يقول: "بالإضافة للخير والشر، أو بكلمات أخرى الألم واللذة، تثور الأهواء المباشرة بصورة متكررة من باعث أو غريزة طبيعية، لا يمكن تعليلها بشكل دقيق. ولدينا من هذا النوع، الرغب في إيقاع العقاب بأعدائنا، والرغبة في السعادة لأصدقائنا؛ والجوع، والشهية الجنسية، وقليل من الشاهيات الجسدية الأخرى. وتولد هذه الأهواء بقول صحيح .. الخير والشر، ولا تتعلق منها، مثل الوجданيات الأخرى"<sup>(٣)</sup>.

٣. الاستقراء: وهذا يعني هدم الطريقة القديمة التي تقوم على البحث عن الأسباب الأولى أو السبب الأول من مثل الإله أو المحرك الأول، وبناء طريقة جديدة تقوم على البحث عن كيفية عمل الموجودات؛ أي الانتقال من سؤال ما سبب الظاهرة؟ أو من سؤال الماذا الاستباطي إلى سؤال الماذا الاستقرائي؛ أي البحث عن السبب القريب الفيزيائي وليس السبب البعيد

(١) "الاعتقاد الذي عند هيوم" مصدر سابق، ص ١١.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٦].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

الميتافيزيائي، حيث يتم التوصل إلى الأول بالاستقراء، بما هو الطريقة المميزة الخامسة للعلم الحديث، (بأن تلك المرحلة من تاريخ العلم، هي حين يتم الوصول للثاني بالاستباط المميز الحاسم للفلسفة اليونانية أو السكولائية الميتافيزيقية. فضلاً عن سؤال الكيف، أو كيف تعمل الظاهرة؟ وما كان هذا إلا نتيجة لتطور علم الميكانيكا السريع، وفرضه إيقاعه على باقي الأنساق الفكرية، وكل ذلك في سياق التطور الاجتماعي الاقتصادي السياسي التقليدي، طالما أنَّ العلم يشكل العمود الفقري لهذا التطور؛ بما قدمه من اختراعات هامة مثل الديناميت والمحرك البخاري، وقبلًا كلَّ الاكتشافات الجغرافية التي نشطت الحركة التجارية، والاكتشافات الفلكية التي هدمت سلطة الكنيسة وسلطة الإله، وأقامت بدلاً عنه سلطة العقل. وكم حصيلة هامة لما سبق ظهر كتاب فرنسيس بيكون<sup>(١)</sup> "الورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة" عام (١٦٢٠) ضد كتاب أرسسطو<sup>(٢)</sup> (الورغانون) أو المنطق الصوري الذي سيطر على التفكير في العصور الوسطى بشكل مطلق، في إشارة واضحة أنَّ هذا المنطق ما عاد قادراً على مواكبة العصر الجديد. وصار الورغانون الجديد أو المنطق الاستقرائي منهج الأمبيري على يد كلِّ من هوبز Hobbes ولوك LOCKE وهبوم HUME الذي اعتمد على تعاليمه اعتماداً واضحاً في إقامة التجارب في الفصل الثاني من الباب الثاني. وهؤلاء جميعاً انتهوا إلى أنَّ المعرفة تقوم على المنهج الأمبيري، في مقابل المنهج العقلاني والعقلانية الحديثة التي بدأت مع ديكارت<sup>(٣)</sup> DESCARTES في كتابه "مقالة في المنهج لإجاده قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" عام (١٦٢٤). فكانت الحصيلة وجود

(١) فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فيلسوف انكليزي أول من تحدث في المنهج الاستقرائي في الكتاب المذكور.

(٢) أرسسطو (٣٤٨-٣٢٢ ق.م) فيلسوف يوناني و تلميذ أفلاطون أول من وضع علم المنطق الصوري في الكتاب المذكور.

(٣) رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) فيلسوف و عالم رياضيات و طبیعیات فرنسي يعتبر رائد الفلسفة الحديثة.

منهجان في نظرية المعرفة: المنهج العقلاني، والمنهج الأمبيري؛ وقد مثل ديكارت وسبينوزا Spinoza المنهج الأول، بينما مثل هويز ولوك وهيوم الثاني.

اهتم هيوم بدراسة علم الطبيعة الإنسانية، وينحصر موضوع هذا العلم بتفسير مبادئ الطبيعة الإنسانية، والمنهج الذي يفترضه هو المنهج الأمبيري الذي يرتكز إماً على الاستبطان الداخلي أو التأمل الذاتي للظواهر العقلية أو على الملاحظة الخارجية للسلوك البشري<sup>(١)</sup>. ويقول هيوم: "أيضاً من الصحيح أن قلة من الرجال فقط تقدر على تشكيل أنظمة صحيحة عن الأهواء، أو أن تتأمل طبيعتها العامة والأمور التي تتشابه فيها. لكن دون هذا التقدم في الفلسفة، لسنا عرضة لأخطاء عديدة بهذا الخصوص، بل منقادين وبشكل كاف بالخبرة العامة كما بنوع من التقاديم، يخبرنا ما الذي سيشغل الآخرين، من خلال ما نشعر به شعوراً مباشراً في أنفسنا"<sup>(٢)</sup>. بعبارة أخرى تبدأ المعرفة من المعطيات الحسية، وليس من الأفكار الفطرية التي زعم العقلانيون أن العقل الإنساني مزود بها منذ الولادة، فالعقل الإنساني صيحة بيساء؛ لذلك نرى أن الأمبيريين يكترون من الإحالة إلى ما تقدمه الخبرة أو التجربة من معلومات ومعطيات.

تطور الاستقراء<sup>(٣)</sup> مع تطور المنهج الأمبيري من فرنسيس بيكون إلى هيوم. فالاستقراء يقوم بتتبع حالات جزئية عينية متعددة للوصول إلى الخاص الذي يجمعها (القانون، الكيفية، العلة) وبشكل ماهيتها والوصول من ثم إلى العام، والقفز من ثم إلى تعميمها على باقي الجزئيات الأخرى. بعبارة أخرى البدء يتم من هذه الجزئيات أو من الانطباعات التي تختلفها على حواس الإنسان، وهذا هو هو ما يشكل ماهية الأمبيرية بالبدء من معطيات لاحقة للتجربة أو بعديّة. وهيوم باعتباره واحد من الفلاسفة الأمبيريين، تبدأ المعرفة عنده من الانطباعات الحسية المختلفة باختلاف الأشياء، سعياً للوصول إلى العلة، لكنه وضع يده على مصادر العلية التي يقوم عليها الاستقراء، فالعلاقة بين السبب والنتيجة مجرد

(١) "الاعتقاد الذي ينادي هيوم" ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٥] .

(٣) مما لا بدّ من قوله إن هيوم لم يستعمل كلمة الاستقراء induction في "في الأهواء" .

عادة ذهنية إنسانية تكونت بمراقبة حدوثها مراراً وتكراراً، وعندما لم يمكنه منهجه من ضبط العلة بشكل موضوعي، اتجه صوب ما يؤمن لها ذاتياً، فصارت الفاحمة تتقل من السبب إلى النتيجة بشكل حتمي ولهذا صارت الضرورة ذاتية مع هيوم، وما يحدث مجرد تتابع زمني مطرد أدى إلى توقع حدوث الثاني كلما حدث الأول، "مسألة الاستقراء تدرس عادة على أنها تتألف من مسائلتين: الأولى مسألة المبدأ أو المبادئ التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه، وثانياً مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام"<sup>(١)</sup> كذلك "المسألة الأولى هي مسألة المصادرة أو المبدأ الرئيس الذي يقوم عليه كل استقراء... وكذلك الحال نجد أن المنهج الاستقرائي أو التجريبي يقوم هو الآخر على مبدأ عام أو مصادرة هي مبدأ العلية"<sup>(٢)</sup> وهكذا كان هيوم أول من نبه إلى ما يحتويه الاستقراء من مصادرة على المطلوب، تتألف من اعتبار أن إحدى الظاهرتين المتراابطتين علة للأخرى، في حين أن هذا الترابط، حسب هيوم .. ليس أكثر من عادة نفسية للانتقال من الأولى إلى الثانية. لكنه لم يكن قادرًا على إصلاح هذا الخطأ.

٤ - التكميم: حيث تعتبر أي ظاهرة سواء أكانت مادية أم روحية شيئاً محسوساً قابلاً للقياس والتكميم. ويتم هذا بقياس عدة أمور ١- المدة: الزمن اللازم لانقضاء الظاهرة، ٢ - الامتداد: عدد الأشخاص الذين تشملهم الظاهرة، ٣ - القرب: قرب الظاهرة مكاناً وزماناً من الذات العارفة، أو تباعدتها. وقد تحدث هيوم عن ذلك في الفصل السابع من الباب الثالث في بحثه عن آثار التباعد والتجاوز في الزمان والمكان ٤. الشدة: حدة الظاهرة أو ضعفها؛ وقد تكلم هيوم عن ذلك عندما أشار إلى أن الموضوع نفسه يعطي أهواء مختلفة باختلاف قوّة انتباعه، كذلك عندما تحدث عن أسباب الأهواء العنيفة ٥- يقين وقوع الظاهرة ودرجة احتمالها، ٦- الخصوصية وقدرتها على توليد ظواهر أخرى، ٧- النقاوة: خلوها من ظواهر أخرى.

(١) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، ط٢ ، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧، ص. ١٧٠.

(٢) مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص ١٧١.

وكانت النتيجة لهذه النزعة الشديدة في التكميم انعدام الحديث عن أنواع اللذات في الفلسفة الأمبيرية، فلم يفرقوا بين اللذة العقلية أو الحسية، بل هو نوع واحد من اللذة، يختلف كمياً؛ أي أن التماضيل أو الأفضليّة تحصر بكم اللذة وليس بنوعها. وفي هذا تطرف كبير، الأمر الذي يرجع لعدم وجود فرق نوعي بين الفكرة والانطباع عند هيوم، بل هو فرق كميٌّ فقط في درجة الوضوح والحيوية. لذلك ركز هيوم بحثه على طريقة اشتغال الأهواء، وعلى أسبابها، في نطاق ما أطلق عليه الانطباعات، ساعياً إلى الوقوف على الكم الدقيق أو القياس الدقيق لأيّ هو.

5. ويعرف هيوم الخبرة: "أيضاً من الصحيح أن قلة من الرجال فقط تقدر على تشكيل أنظمة صحيحة عن الأهواء، أو أن تتأمل طبيعتها العامة والأمور التي تتشابه فيها. لكن من دون هذا التقدم في الفلسفة، لسنا عرضة لاختفاء عديدة بهذا الخصوص، بل منقادين وبشكل كاف بالخبرة العامة كما بنوع من التقديم، يخبرنا ما الذي سيشغل الآخرين من خلال ما نشعر به شعوراً مباشراً في أنفسنا"<sup>(١)</sup>. إذن لا تتخلى الخبرة نطاق المعطيات الحسية الانطباعية للإنسان الفرد، بعبارة أخرى يقصي هيوم البعد الاجتماعي للمعرفة بصورة كاملة، إذ لا يمكن الوثوق بمعرفة الآخر والانطلاق منها، فالذات الإنسانية ذات فريدة باعتباره؛ وهذا ما وقع نتيجة لاستخدامه منهجاً ذو اتجاه ميتافيزيقي، لكن هيوم في الفصل الثاني (تجارب تؤكد هذا النظام) من الباب الثاني يؤكد على إقامة تجارب يتم التحكم فيها بعناصر التجربة باستبعاد أحدّها واستبقاء الآخر للوقوف على تأثيره وأهميّته ووظيفته في الظاهرة موضوع البحث، وفي هذا ملجم متقدم في فهم التجربة العلمية بما هي كذلك، في حينه، لكنه يبقى قاصراً، لأن البدء يبقى من الانطباعات الحسية. الأمر الذي يوضع بجلاء اعتماده على الاورغانون الجديد الذي أتى به بيكون.

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٩].

ومن الأسئلة التي يمكن أن تطرحها الفلسفة على علم النفس، ما طبيعة النفس؟ وما طبيعة الجسد؟ وما نوع وحدود العلاقة بين النفس والجسد؟ كذلك ما هو الانفعال؟ ما هو الألم؟ ما هي اللذة؟ ما الفرق بين الهوى والانفعال والميل والمعاطفة؟ لم يجب هيوم عن جميع هذه الأسئلة، أو لم يبحث فيها مباشرة، لأنها تسمى كما أحسب إلى منهج التفكير في الفلسفة اليونانية والوسطية، في حين ركز على طريقة عمل الهوى وسببه الفيزيائي المباشر. لكنه يقول: "فتحن لا تستطيع أمنين أن تتخاطي حدود التجربة"<sup>(1)</sup>؛ أي توجد حدود لقدرات العقل البشري لا يستطيع أن يتجاوزها. فالمواضيع التي تتخاطي نطاق الخبرة أو تجاوز عالم الواقع الحسي لا يمكن معرفتها، ولا يمكن وبالتالي أن تقرّر وجودها أو أن تنكره، فنحن لا نستطيع معرفة أصل العالم وحقيقة، ولا نستطيع معرفة أصل النفس من حيث أنها كيان مستقل له وجود متميز و دائم ولا نستطيع معرفة طبيعة أو ماهيّة الله فهذه كلّها مواضيع تتجاوز حدود التجربة البشرية، ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان انباطاعات عنها.

ومما يحسب للأمبيرية أن نظرية الإدراك الحسي ودوره في التعلم بدأت بالظهور و التنمو معها، التي اعتبرت أن المعرفة تبدأ من الحواس الخمسة؛ أي اعترفت بدور الجسد الإنساني في عملية المعرفة، في حين نرى أن أفلاطون العقلاني اعتبر الإحساسات مادة ثانوية في المعرفة يقتصر دورها على التذكير فقط.

#### خامساً، نقد المنهج الأمبيري، (كما تبدى عند هيوم):

يقوم المنهج الأمبيري بالتقابل مع النظري، وبالتالي العقل عقلي لا أدق نظري له اعتقاداً بان الأفق النظري يسيء للحظة التجربة، إضافة إلى أن هيوم كان يرى أن العقل يتوقف عند الإحساس أي أن العقل حسي لا يرقى إلى مستوى التجريد والتعيم وعلى هذا الأساس، البنية الاستمولوجية لهذا العقل مأخوذة من واقع الحال المباشر وليس من مجموعة من العمليات العقلية الذهنية مما أدى إلى تجزئة العملية المعرفية من موقع أن هذه العملية لا يمكن تعميمها لأن التعيم

---

(1) الاعتقاد الديني عند هيوم "بحث)، مرجع سابق، ص ١٠٩.

يقوم على وجود أشياء مشتركة بين العمليات المعرفية، أي أنه منهج ميتافيزيقي يرتبط بالتوقف عند عملية التجريد والتعميل والتعيم.

بعبارة أخرى، يمكن الخطا في المنهج الأمبيري (ه يوم نموذجاً) في القول بالخبرة كأساس للمعرفة الإنسانية أولاً وأخيراً واستبعاد العنصر العقلي في تحصيل المعرفة وبالتالي فإننا ندخل التجربة مرة وأثنين وثلاثة لنعرف الصحيح من الخطأ بشكل اعتيادي من دون أن نحدد أهداف التجربة أو مخطط سيرها ولا أن نقوم بتقسير نتائجها، وهذا الأمر مناط بالعقل أو دوره حيث ينظم تجاربنا ويحدد أهدافها ويضعها على مستويات وصولاً للهدف الرئيس. ففي المنهج الأمبيري ندخل التجربة الثانية من دون أن نأخذ بعين الاعتبار نتائج التجربة الأولى أو أن نستهدي بها، لثلا نكرر الأخطاء السابقة ونراكم معرفة فوق معرفة سابقة بمساعدة العقل الذي يبني من نتائج التجربة الأولى مفاهيم وقضايا يستخدمها في التجربة الثانية كسلاح أضافي للوصول إلى نتائج أكثر تقدماً. فكلا المنهجين الأمبيري والعقلاني قاصر بمفرده. فجرب ما شئت أن تجرب ولكن المهم هو أن تفسر ما قمت به من تجارب وما قدمته لك هذه التجارب من نتائج وهذه مسألة تتوقف على ذهن العالم وحده<sup>(١)</sup>.

ومن وجهة نظر مادية تاريخيةجدلية نجد أن المنهج الأمبيري منهج مثالي ذو اتجاه ميتافيزيقي واضح. حيث تبدي هذه المثالية في لأدريته كما أوضحتنا سابقاً، أما من حيث اتجاهه الميتافيزيقي فتتجدد أولاً: نجد أنه أنطلق من اللحظة الحاضرة التي وجدها في المجتمع البرجوازي الإنكليزي في الطور الديمقراطي للبرجوازية، قبل أن تفصل الليبرالية عن الديمقراطي، ففي تلك اللحظة تحرر الإنسان ويرزت فرديته. فتمّ الظن عند ه يوم أن هذه الطبيعة التي تشكل الإنسان البرجوازي هي هي الطبيعة الإنسانية على اختلاف الزمان والمكان. فالناس هم دائماً أنفسهم، لم يتغيروا منذ الأزل، ولم يتتساع هل كان الحال هكذا دائماً؟ أو كيف صار هكذا؟ إذن أنطلق من القول بالهوية المطلقة. فالكيفيات هي نفسها منذ الأزل تشير الأهواء نفسها. "إذا أقينا بمنظرنا على الطبيعة الإنسانية، وتأملنا

(١) مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص ١٧٩.

استمرار الماوضيع ذاتها في جميع الأمم والعمصور، في إثارة الزهو والضعة؛ وذلك على أساس قدرتنا على معرفة ما الذي سينقص أو سيزيد هذا النوع من الأهواء عند رجل غريب بشكل دقيق جداً... فهل نقدر أن نتخيل الرجال غير مكتفين كلياً لقوتهم أو لثرائهم أو لجمالهم أو لفضلهم الشخصي، وإن زهوةهم وغورورهم لن يتاثرا بهذه المزايا، بينما تظل الطبيعة الإنسانية على حالها؟<sup>(١)</sup>، وبذلك يستطيع هيوم أن يتحدث عن أهواء ساكرة فطرية هي ميله إلى الخير وابتعاده عن الشر ومحبته للطفولة. بعبارة أخرى أنسن هيوم الخير والشر على هذه القوانين التي أكتشفها في الطبيعة الإنسانية. يقول: "بالإضافة للخير والشر، أو بكلمات أخرى الألم والذلة، تثور الأهواء المباشرة بصورة متكررة من باعث أو غريزة طبيعية، لا يمكن تعليها بشكل دقيق. ولدينا من هذا النوع، الرغبى بابقاء العقاب بأعدائنا، والرغبى بالسعادة لأصدقائنا؛ والجوع، والشهوة الجنسية، وقليل من الشهوات الجسدية الأخرى. وتولد هذه الأهواء، بقول صحيح .. الخير والشر، ولا تتطلق منها، مثل الوجданيات الأخرى".<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: يتحدث عن النفس والجسد بوصفهما شيء واحد ومن طبيعة أنطولوجية (وجودية) واحدة، دون تمييز أو أعطاء أي خصوصية لأيٍّ منها في سبيل نقض الشائبة الأنطولوجية التي سادت مع الفلسفة السكولائية فوق هيوم في أحادية الجانب التي وقعت فيه الفلسفة السكولائية التي فصلت بين النفس والجسد بصورة يصعب معها المرور من أحدهما إلى الآخر. يقول: "حيث تعتبر الألم والذلة الجسدية مصدراً للكثير من الأهواء، عندما يشعر ويتأمل الذهن بها سوية، لكن النشوء يكون أصلاً في الروح أو في الجسد. ناده بما يروق لك .. من دون أيٍّ فكرة أو إدراك سابق".<sup>(٣)</sup>. إذن هذا التوحيد الكلي بين الهويات ما هو إلا الوجه الآخر للفصل الكلي فيما بينها، وفي الحالين لا يمكن الحديث عن علاقات تفاعل فيما بين النفس والجسد. فهما وإن كانوا متجانسين، إلا أنهما

(١) اذهب إلى الصفحة [٤٢].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٣) اذهب إلى الصفحة [٢٧].

متمايزان في أنواعهما، وبالتالي لا بد منأخذ خصوصية كلّ منها بالاعتبار وإنما انتهينا إلى نتائج مفروطة.

كما إنّه يقتطع الإنسان والأهواء من سيرورتها وحركة نموها الداخلية أو الخارجية، وينظر إليها كأشياء ثابتة مطلقة فالزهو والضعة والمحبة والبغض هي هي منذ الأزل وستبقى كذلك إلى الأبد. ولم يبحث في الإنسان من حيث حرفة نمومه. وحركة نمومه هذه حركة تاريخانية، حيث تغير أهواه وعواطفه ومعارفه بتغير التشكيلة الاجتماعية. فنظر إلى الإنسان كشيء فريد في الكون لا يحمل أية علاقة بغيره تؤثر فيه من حيث هو إنسان؛ فاهواهه من حيث هي أهواه مقررة سلفاً بصورة فطرية؛ فهل أهواه الرجل البدائي هي أهواه الرجل الإنكليزي في القرن الثامن عشر؟ يرى هيوم أنها كذلك. لكن هذا خاطئ لأنّ موضوع الهوى وسببه وطريقة التعبير عنه تختلف باختلاف الشرط التاريخي.

لكن في سياق الحديث عن العزل بين الهويات، لا يمكن القول: أنّ هيوم تحدث عن اللذة والألم كهويتين منفصلتين. فقد توه إلى أن اللذة تتحول إلى ألم بالتعود، والألم إلى لذة. وفي هذا ملجم جدلي كبير يحسب لهيوم ويمكن اعتباره إحدى النقاط الإيجابية عنده. إلا يقول: "لكن لا شيء يملك تأثيراً في تكبير أهواهنا وتقليلها على حد سواء، وتحويل اللذة إلى الألم، والألم إلى اللذة، أكثر من التعود والتكرار"<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: جرد هيوم الظاهرة المدرستة؛ أي الأهواه الإنسانية من علاقتها الواقعية ووضعها من ثمّ مكان الظاهرة الحقيقة. بدليل أنّ الضرورة والعلية ذاتية عند هيوم تقع ضمن إطار الذات وليس انعكاس لعلاقات موضوعية خارجية، لذلك ما أن انتهى من دراسة الأهواه في مجتمعه ووضع القضايا الكلية التي تعبّر عنها، حتى أطلقها على جميع المجتمعات منطلاقاً من هذه القضايا وليس من خصوصيات تلك المجتمعات. فالمنهج الماركسي يقتضي الانطلاق من الجذريات الجديدة وإعادة بناء تلك الكلمات، أي النظرية - من جديد وليس فرض تلك الكلمات والعموميات وقصر الواقع للتطابق معها، فهذه النظرية إنتاج

(١) اذهب إلى الصنعة [١٦٢].

تاريجي وبالتالي قابلة إما للتطور أو الاندثار أو التحوير، في حين نرى أنّ هيوم أطلق نظريته على كلّ التاريخ مغلقاً الباب أمام إمكانية تصويبها أو تغييرها. باختصار لم يبحث هيوم في الأهواء من حيث هي ظواهر واقعية مشروطة تاريخياً وبهذا تكون عرضة للتغير والتبدل حسب تبدل هذا الشرط؛ أيّ من حيث علاقاتها المادية المحسوسة، وبالتالي الاعتراف بها ككائن تاريجي موضوعي، بل بحثها من حيث هي ساكنة جامدة لا تتحرك، لذلك كان من الطبيعي أن يعطي نظريته هذه العمومية على كلّ التاريخ والمجتمعات. ويدعى هذا الأمر حسب الماركسية جدل النظرية والممارسة، الجدل الذي ألغاه هيوم ووضع محله انعكاساً ميكانيكاً صورياً. لذلك يتحدث هيوم عن صلاحية نظريته ومبادئه في جميع الأحوال "إذن لا يمكن لهذه المبادئ الفطرية والبساطة المؤسسة على هذه البراهين الصلبة، أن تفشل في إجبار الفلاسفة على استقبالها، إلا إذا تعارضت مع بعض الاعتراضات التي أفلتت مني".<sup>(١)</sup>

يمكن أن نلاحظ أهمية هذا عندما نرى كيف يعمّ هيوم قوله: "لقد لاحظت مراراً أنّ الذين يتباهون بعراقة عائلاتهم، يفرجون عندما يقدروا على توحيد ظرف أملاك أكابرهم لأجيال عديدة ويشكلّ مستمر لنفس الحصة من الأرض، مع ظرف آخر هو عدم تغيير عائلاتهم ملكيّاتها بصورة مطلقة، أو عدم استيطانها في بلد أو إقليم آخر. ولاحظت أيضاً، أنّهم عندما يقدروا على التباهي، بانتقال هذه الأموال عبر منحدر مركب بالكامل من الرجال، وعدم عبور الشرف والثروة عبر أية امرأة بصورة مطلقة، فإنّ هذا يشكّل سبباً إضافياً للنفور".<sup>(٢)</sup> من الواضح أنّ هذه الظاهرة تتنبّى إلى المجتمع الأبوي، فإذا كان يوجد مجتمع أمومي يسبق هذا المجتمع الأبوي وتتمتّع فيه المرأة بالسلطة و السيادة، فكيف سيقدر هيوم على المضي برأيه؟

رابعاً: قلب المعلول إلى علة؛ فقد عمد هيوم إلى تفسير المجتمع بالإنسان، أيّ أنّ المجتمع ما هو إلاّ مجموع أفراده، فالسياسة تساوي دراسة حياة الناس من

(١) اذهب إلى الصفحة [٧٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٦٤].

حيث هم متعددين، والأخلاق تعاوی دراسة السلوك الإنساني. وبالتالي ليس المجتمع شبكة معقدة من العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية التي ترتفع بالإنسان من حالته الحيوانية إلى حالته الإنسانية. وما ذاك إلا لأنّه درس حركة هذه العلاقات على أنها حركة ميكانيكية آلية تعود إلى نقطة انطلاقها دون أن يحدث أي فرق أو انتقال نوعي. يقول هيوم: "يجب أن نجيز يقيناً، بأن تماسك أجزاء المادة ينشأ عن مبادئ ضرورية وطبيعية، مهما تكون الصعوبة التي نجدها في تفسيرها؛ ومن أجل علة متشابهة يجب أن نجيز، بأن المجتمع الإنساني مؤسّس على مبادئ مماثلة؛ وعلّتنا في الحالة التالية أقوى حتى من علّتنا في الحالة السابقة؛ لأنّنا لا نلاحظ فقط، أن الرجال يسعون دائمًا وراء المجتمع، بل نقدر أيضًا أن نفسّر المبادئ التي تتأسّس عليها هذه التزعة الكونية، فهل اتحاد قطعتين مسطحتين من الرخام مع بعضهما بعضاً، أكثر يقيناً من اتحاد شابان همّجيان من جنسين مختلفين يُقبلان على القرآن؟<sup>(١)</sup>؛ أي أن تكون المجتمع أمر مفروغ منه لأنّ افتتان الرجل بالأنثى أمر محتم لضرورات فطرية، وكأنّ المجتمع مساوً لمجموع أفراده فقط. وفي هذا خطأ منطقي فضلاً عن خطئه الأنطولوجي. فمن الخطأ أن نقول أنّ وجود الفرد سابق على وجود المجتمع، وأنّ الأخير نتيجة للأول، إذ يتكون المجتمع والإنسان سوية عبر عملية جدلية تاريخية يتبدّلان التأثير فيها، محقّقين تراكمات تاريخية تتجلى بانتقال المجتمع من حالة إلى أخرى.

### سادساً: اللادرية عند هيوم:

يورد لينين في كتابه *المادية والمذهب النقيدي التجربى* مقطعاً من كتاب هيوم مبحث في الظاهرة يقول فيه: "يمكتنا أن نعتبر من الجلي أن الناس يعيشون بحكم الغرائز الطبيعية أو بحكم الاستعداد إلى تصديق احساساتهم وأننا بدون أي تفكير أو حتى قبل أن نلّجأ إلى التفكير، نفترض دائمًا العالم الخارجي الذي لا يتوقف على إدراكتنا، والذي سيظل موجوداً حتى وإن زلتنا نحن وجميع الكائنات الأخرى القادرة على الإحساس، أو قضي علينا. وحتى الحيوانات تسترشد برأي

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٤].

مماثل وتحتفظ بهذا الإيمان في المواقب الخارجية في جميع أفكارها وخططها وأعمالها... ولكن هذا الرأي العام والأولي عند جميع الناس سرعان ما تحطمه أتفه فلسفة تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون يوماً في مثال عقلنا أي شيء غير الصورة أو الإحساس، وأنَّ الحواس ليست غير قنوات تُرسل فيها هذه الصور، دون أن تكون قادرة على إقامة أيَّة علاقة مباشرة بين العقل والموضوع. فإنَّ الطاولة التي نراها تبدو أصغر إذا ابتعدنا عنها، ولكن الطاولة الحقيقية الموجودة بصورة مستقلة عنَّا لا تغير؛ ومن هنا ينجم أنه لم يظهر شيء أمام عقلنا غير صورة الطاولة. وتلك هي إشارات العقل الجلية؛ وأنَّ أيَّ امرؤ يفكر لم يشك يوماً في أنَّ الموجودات التي تحكي عنها: هذه الطاولة، هذه الشجرة ليست غير مدركات عقلنا ... بأيَّ حجة يمكن تقديم البرهان على أنَّ المدركات في عقلنا يجب أن تسببها موجودات خارجية تختلف تماماً عن هذه المدركات، حتى وإن كانت مشابهة لها. إذا كان هذا ممكناً .. ولا تتبع إماً من طلاق العقل نفسه، وإماً من فعل روح ما غير منظورة وغير معروفة، وإماً من سبب ما آخر نحن أقلَّ معرفة به؟ ... بأيَّ نحو يمكن حلَّ هذه المسألة؟ طبعاً بواسطة التجربة شأنها شأن جميع المسائل الأخرى من هذا النوع. ولكن التجربة تلزم الصمت في هذه النقطة ولا يسعها أن لا تلزم الصمت. إنَّ العقل لا يجد أبداً أعمامه أيَّة أشياء ما عدا المدركات الحسية، وليس بمقدوره في أيَّ حال من الأحوال أن يقوم بأيَّة تجربة بشأن العلاقة بين المدركات الحسية و المواقب. ولهذا لا تقوم فرضية هذه العلاقة على أيَّ أساس منطقي. وأنَّ اللجوء إلى صدق الكائن الأعلى للبرهنة على صدق حواسنا إنما يعني تحاشي المسألة بنحو غير متوقع أبداً ... وما دمنا نطرح مسألة العالم الخارجي فإنَّا نفقد جميع الحجج التي كان يمكن بها إثبات وجود هذا الكائن<sup>(١)</sup>.

نستنتج من هذا الاقتباس اعتراف هيوم بوجود الانطباعات الحسية واعتماده عليها في بناء المعرفة لكن هذه المعرفة لا تتناول أصل هذه الانطباعات

(١) لينين، المادية واللذهب النطوي التجوبي، (دون مترجم)، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١، ص. ٢٩. نقلأً عن: هيوم، ديفيد، [العنوان متحقق في المعرفة البشرية، هو العنوان «مبث في الفاهمة»] المترجم، بحوث و دراسات، المجلد الثاني، لندن، ١٨٢٢، ص (١٥١. ١٥٠) .

بل لا تستطيع البُتْ بقرار حوله، أيّ أنه يضع موضع الشك وجود هذه الانطباعات وجوداً موضوعياً، وبالتالي لن نستطيع أن نعرف فيما إذا كان العالم في أصله طبيعة أو روح، فكلّ ما نعرفه مظاهر الأشياء دون واقعها<sup>(١)</sup>. وهذه المظاهر ليست شيئاً آخر غير صور، وحواسنا التي تقل هذه الصور غير قادرة على إقامة أيّ صلة بين الذات والموضوع<sup>(٢)</sup>. وفي النهاية لا يمكن القول مع اللادريين أنّ الفكر انعكاس للأشياء، "وَأَنَّا هُنَا فِي قَلْبِ الْمَحَاكِمَةِ الْمَثَالِيَّةِ، لَأَنَّ الْفَرَقَ لَيْسَ شَاسِعًا بَيْنَ التَّأكِيدِ أَنَّ الْأَشْيَاءَ غَيْرَ مُوْجُودَةٍ<sup>(٣)</sup>، وَهُنَا نَجُدُ أَنَّ الْلَّادِرِيَّةَ تَنْتَهِي فِي الْمَثَالِيَّةِ يَقُولُ لَيْنِينَ: حَكُوا الْلَّادِرِيُّونَ الْمَثَالِيَّةَ<sup>(٤)</sup>.

يعكس الوعي العلاقة بين الإنسان والظروف الاجتماعية الاقتصادية أو الشرط التاريخي عموماً، مثلاً يعكس ذلك الشرط نفسه، لكن هذا الانعكاس انعكاس نوعي، مفهومي - في الذهن الإنساني للواقع والشرط التاريخي، وهو ليس آلياً ميكانيكيّاً مباشراً دون توسطات، كما أنه انعكاس تاريخي يتغير ويتتطور أو يندثر. إذن ليس الانتقال مباشراً بل عبر توسطات، ولو كان كذلك لما استطاع ماركس أن يأتي بنظريته التي ترمي إلى تجاوز الشرط البرجوازي وصولاً إلى مجتمع أكثر رقياً.

عاش هيوم في الطور الديمقراطي للبرجوازية، أيّ الطور التقدمي، الأمر الذي يجب أن ينعكس بمعرفة منفتحة وواثقة مما يقوم في الخارج، وليس بمعرفة متعددة لأدريّة. نعم هذا صحيح، لكن بالعموم؛ أيّ لابدّ من الانتباه إلى خصوصيّة الشرط الإنكليزي الذي عاصره هيوم. تميّز هذا الشرط بالمساومة بين الطبقة البرجوازية الصاعدة والطبقة الإقطاعيّة الأرستقراطية. فقد أعاد

(١) بوليتزر، جورج، مبادئه أولية في الفلسفة، ترجمة فهيمة شرف الدين، ط٥، بيروت ، دار الفارابي ، ٢٠٠١ م ، ص ٥٧.

(٢) مبادئه أولية في الفلسفة، مرجع سابق ، ص ٥٩.

(٣) مبادئه أولية في الفلسفة، مرجع سابق ، ص ٦٠.

(٤) مبادئه أولية في الفلسفة، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

البرهان الملكية بُعيد وفاة كرومويل وألفي الجمهورية. بكلمات أخرى لم يكن الهدف ولا الطريق واضحاً أمام الطبقة البرجوازية؛ فانعكس عدم اليقين هذا على فلسفة هيوم بالأدبية. اذن، في المحصلة، نجت الادبية عند هيوم من سب اجتماعي يقوم على المساومة والهادنة بين الطبقة البرجوازية والإقطاعية على العكس من الحدة في القطع وجسم الصراع الذي تميزت به الثورة الفرنسية فيما بعد.

#### سابعاً: عرض تحليلي للكتاب ( في الأهواء )

يستحوذ هوى الزهو على عندما أقف مع شخص آخر أمام بيت جميل تعود ملكيته لي. ويحلل هيوم هذا الهوى إلى مكوناته الأساسية وهي الموضوع والسبب، أمّا الموضوع فهو نفسى أنا، والسبب هو بيتي الجميل. لكنه يحلل أيضاً السبب من جديد إلى كيفية تشقّل الهوى هي الجمال، وإلى موضع تلزق به تلك الكيفية هو البيت.

ويفرق هيوم بين الفكرة والانطباع، في درجة الحيوية والوضوح، فالفكرة هي هي الانطباع بعد أن تخفّ حيويته ودرجة وضوّحه، وعلى هذا يفرق في الانطباعات نفسها بين الانطباعات الأصلية والثانوية، فالانطباعات الأصلية هي التي تنتج من بنية الجسد (الغرائز) أو من تطبيق المواريث الحارجية على الحواس الخمس، في حين تنتج الانطباعات الثانوية أو التأملية عن الانطباعات الأصلية إما مباشرة أو بتوسيط أفكارها. وتنتمي الأهواء الإنسانية إلى الانطباعات التأملية، وتتقسم على أساسها إلى أهواء مباشرة تنتج عن الانطباعات الأصلية مباشرة حيث تسبب الآلام والذكريات الجسدية بسلسلة طويلة من أهواء الفرح والغمّ والخوف والرجاء، بينما تنتج الأهواء غير المباشرة من الانطباعات الأصلية مع توسط أفكارها، مثل هوى الزهو الذي ينبع عن انطباع جمال البيت على حواسى مع توسط فكرة امتلاكي له.

إذن يصنف هيوم الأهواء على نوعين: أهواه مباشرة وأهواه غير مباشرة، فالزهو والضعة، المحبة والبغضة أهواه غير مباشرة، بينما الرغبى والصدود،

الرجاء والخوف، الفرج والغمّ أهواه مباشرة. ويتموضع الفرق بينهما في استلزم الهوى غير المباشر لعلاقة مزدوجة فكرية وانطباعية، في حين يستلزم الهوى المباشر علاقة واحدة انطباعية؛ إذ إنه يثور مباشرة عن الخير أو الشر. ويتألف السبب من موضع وكيفية، وعلاقتنا بهذا الموضع هي هي العلاقة الفكرية، بينما علاقتنا بالكيفية هي هي العلاقة الانطباعية، ولا يمكن لهذا السبب أن يؤثر في توليد الهوى غير المباشر من دون أي من هاتين العلاقات، في حين لا يحتاج إلا للعلاقة الانطباعية في توليد هوى الفرج بجمل الـبيـتـ. أمـاـ المـوـضـوـعـ فهوـ النـفـسـ الإنسـانـيـةـ فيـ جـمـيـعـ الـأـهـوـاءـ،ـ لـكـنـهاـ تـخـلـفـ منـ نـفـسـ الـفـاعـلـ فيـ الـأـهـوـاءـ الـأـنـانـيـةـ أيـ الـزـهـوـ وـالـضـعـةـ.ـ فيـ حينـ هيـ نـفـسـ الـمـفـعـولـ بـهـ فيـ الـأـهـوـاءـ الـفـيـرـيـةـ أيـ الـمحـبـةـ وـالـبـغـضـةـ وـالـشـفـقـةـ وـالـضـغـفـيـةـ.

ومن التدقيق بالهوى نجد أن له خاصيتين، من حيث هو هوى، "لذلك عندما قارنت هاتين الخاصيتين المؤسستين للأهواه وهما: ١- موضعها الذي هو النفس، ٢- إحساسها الذي إما أن يكون لاذًا أو أليما"<sup>(١)</sup>. إذن فال موضوع الخاص بالهوى محدد بواسطة غريزة فطرية وأصلية، ولا يمكن لذلك أن يكون غير كذلك، كما تشكل اللذة والألم الإحساسات أو الانفعالات المخصوصة التي يشيرها الهوى في النفس والتي تؤلف ماهيتها ذاتها.

ونجد كذلك أن السبب ذو خاصيتين، وهما "... بالخاصيتين المفترضتين للأسباب وهما: ١- علاقتها بالنفس، ٢- ميلها لإنتاج الـلـذـةـ أوـ الـلـذـةـ فـضـلـاـ عـنـ الـهـوـيـ"<sup>(٢)</sup>. بعبارة أخرى تولد الكيفية الخاصة بالسبب لذة أو أمّا بالاستقلال عن الهوى ككل، وهي ما تشكل العلاقة الانطباعية، في حين يكون الموضع الذي تلتزق به تلك الكيفية على علاقة بأنفسنا إن لم يكن جزءاً منها، وهذه هي العلاقة الفكرية.

مـاـ يـعـنـيـ أـنـ هـيـوـمـ قـدـ اـجـتـهـدـ لـلـإـجـابـةـ عـلـىـ عـدـدـ مـنـ الـأـسـئـلـةـ،ـ مـنـهـاـ،ـ مـاـ أـنـوـاعـ الـهـوـيـ؟ـ مـاـ يـتـكـونـ الـهـوـيـ؟ـ مـاـ عـلـاقـةـ الـهـوـيـ بـالـانـطـبـاعـ وـالـفـكـرـ؟ـ كـيـفـ يـثـوـرـ الـهـوـيـ؟ـ كـيـفـ يـنـتـشـرـ الـهـوـيـ؟ـ مـاـ الـقـوـانـينـ الـتـيـ تـتـحـكـمـ بـهـ؟ـ مـاـ هـيـ أـسـبـابـهـ وـمـوـضـوـعـاتـهـ؟ـ

(١) اذهب إلى الصفحة من [٦٧].

(٢) اذهب إلى الصفحة من [٦٧].

ومما تتكون هذه الأسباب بدورها؟ وقد استخدم المنهج الأمبيري لذلك الفرض، وهذا ما يفسر انطلاقه من مصادرات على المطلوب على أنها معطيات زودته بها الخبرة من مثل أن النفس والجسد شيء واحد ولا يوجد بينهما فرق، كذلك أن النفس موضوع مشترك للزهو والاتضاع، والمحبة والبغضة، يقول مثلاً: "من أن قوام القدرة يتألف من إمكانية أو احتمالية أي فعل، كما تكشف ذلك من خلال الخبرة والممارسة في العالم"<sup>(١)</sup>.

كيف يثور الهوى؟ يجيب هيوم: "وبما أن هذا قد تم فهمه بشكل كامل، فمن الممكن الآن التساؤل هل تنتج الطبيعة الهوى من تقاء ذاتها مباشرة، أو فيما إذا كان من الواجب إعانتها بأسباب أخرى مُساعدة؟ لأنه من الملاحظ في هذا الشخص، أن سلوكها يختلف باختلاف الأهواء والاحساسات. إلا يجب إثارة احساس التذوق بموضوع خارجي من أجل إنتاج أي طعم لذيد، في حين يُثار الجوع داخلياً من دون مُوازنة أي موضوع خارجي. لكن مهما تكن الحال مع الأهواء والانطباعات الأخرى، فمن المؤكد أن الزهو يستلزم مساعدة بعض المواضيع الأجنبية... وبناء على كل ما سبق، نهجع راضين بالنتيجة المتقدمة الذكر، أن الزهو يجب أن يكون له سبب وموضوع على حد سواء، وأن أحدهما لا يملك تأثيراً من دون الآخر"<sup>(٢)</sup>. ويتبع هيوم قائلاً: "تكمن الصعوبة إذن في اكتشاف هذا السبب فقط، وإيجاد ما الذي يسبب التحرك الأول للزهو ويضع تلك الأعضاء، الملائمة فطرياً لإنتاج ذلك الانفعال، في حالة الفعل. ولدى رجويٍ للخبرة لكي أحلّ هذه الصعوبة، وجدت مبشرة مائة سبب مختلف يُحدث الزهو، ولدى فحص هذه الأسباب، افترضت ما شعرت في البدء أنه مرجح، وهو أنها تجتمع في نوعين من الأحوال؛ وهما: ١- أنها تنتج من تقاء أنفسها انطباعاً متجانساً مع الهوى، ٢- أنها تحطّ على موضوع متجانس مع موضوع الهوى، وعندما تأملت، بعد هذا، طبيعة العلاقة وأثارها على الأهواء والأفكار على حد سواء، لم أقدر على الشك بعد ذلك، بناء على هذه الافتراضات، أن المبدأ ذاته

(١) اذهب إلى الصفحة [٦٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٤٨].

الذى يشير الزهـوـ ويطلق الحركة فيـ هذه الأعضـاءـ، التي وضـفتـ فـطـرـيـاـ لـإـنـتـاجـ ذـلـكـ الأـثـرـ الـوـجـدـانـيـ، يـمـتـلـزـمـ فـقـطـ بـنـبـضـةـ أـولـىـ أوـ بـدـاـيـةـ أـولـىـ لـتـقـعـيـاـهاـ. فـأـيـ شـيـءـ يـعـطـيـ إـحـسـاسـاـ لـاـذـاـ، وـيـتـعـلـقـ بـالـفـقـسـ، يـشـيرـ هـوـيـ الزـهـوـ، وـالـذـيـ بـدـورـهـ ذـاـ نـكـهـةـ طـيـبـةـ، وـيـمـلـكـ نـفـسـاـ بـمـثـابـةـ مـوـضـوعـهـ<sup>(١)</sup>. كـذـلـكـ يـقـولـ: إـذـنـ هـذـاـ هـوـ وـضـعـ الـذـهـنـ كـمـاـ وـصـفـتـهـ لـلـتـوـ. فـهـوـ يـمـلـكـ أـعـضـاءـ مـعـيـنـهـ مـنـاسـبـةـ لـتـولـيـدـ اـنـفـعـالـ مـاـ تـلـقـائـيـاـ، وـذـلـكـ الـانـفـعـالـ، عـنـدـمـاـ يـتـوـلـدـ، يـدـيرـ الـفـكـرـ تـلـقـائـيـاـ إـلـىـ مـوـضـوعـ مـعـيـنـ. لـكـنـ بـمـاـ أـنـ هـذـاـ لـاـ يـكـفـيـ لـتـولـيـدـ اـنـفـعـالـ، فـمـنـ الـضـرـوريـ أـنـ يـوـجـدـ هـنـاكـ اـنـفـعـالـ آـخـرـ، يـضـعـ هـذـهـ الـمـبـادـيـ فيـ حـالـةـ الـفـعـلـ، بـوـاسـطـةـ عـلـاقـةـ اـنـطـبـاعـيـةـ فـكـرـيـةـ مـزـدـوـجـةـ، بـحـيـثـ يـمـنـجـهاـ الـنـبـضـةـ الـأـولـىـ<sup>(٢)</sup>.

ويـتـحـدـثـ دـيـفـدـ هـيـوـمـ عـنـ أـرـبـعـ مـلـكـاتـ: الـمـخـيـلـةـ وـالـفـاهـمـةـ وـالـهـوـيـةـ وـالـعـقـلـ. الـفـاهـمـةـ: تـسـتـهـلـكـ الـفـاهـمـةـ ذـاـتـهـاـ بـطـرـيـقـتـيـنـ مـخـتـلـفـتـيـنـ، حـيـثـ تـحـكـمـ مـنـ خـلـالـ الـبـرـهـانـ الـاسـتـبـاطـيـ أوـ الـاحـتـمـالـيـ؛ بـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـعـلـاقـاتـ الـمـجـرـدـةـ بـيـنـ أـفـكـارـنـاـ، أـوـ بـالـعـلـاقـاتـ بـيـنـ تـلـكـ الـمـوـاضـيـعـ الـيـتـىـ تـزـوـدـنـاـ الـخـبـرـةـ، وـالـخـبـرـةـ فـقـطـ.. بـمـعـلـومـاتـ عـنـهـاـ<sup>(٣)</sup>.

الـهـوـيـةـ: الـمـلـكـةـ الـمـسـؤـولـةـ عـنـ الـأـهـوـاءـ، وـهـيـ تـتـحـرـكـ بـسـهـوـلـةـ مـنـ الـأـعـلـىـ إـلـىـ الـأـسـفـلـ وـمـنـ الـأـعـظـمـ شـأـنـاـ إـلـىـ الـأـدـنـىـ شـأـنـاـ، وـتـتـحـرـكـ بـالـاتـجـاهـ الـمـعـاـكـسـ بـصـعـوبـةـ. كـمـاـ تـشـتـفـلـ حـسـبـ مـبـداـ التـشـابـهـ؛ أـيـ تـتـقـلـ بـصـعـوبـةـ إـذـاـ كـانـاـ مـتـشـابـهـينـ، بـيـنـمـاـ تـتـقـلـ بـصـعـوبـةـ إـذـاـ كـانـاـ مـتـاـفـرـينـ بـالـنـوـعـ أـوـ بـالـدـرـجـةـ. "وـتـعـتـرـبـ الـمـخـيـلـةـ رـشـيقـةـ وـسـرـيـعـةـ بـصـورـةـ حـادـةـ، يـقـيـدـ حـيـنـ تـعـتـرـبـ الـهـوـيـةـ بـطـيـئـةـ وـمـتـعـلـمـةـ، وـلـهـذـهـ الـعـلـةـ، عـنـدـمـاـ يـحـضـرـ أـيـ مـوـضـوعـ، قـادـرـ عـلـىـ تـوـفـيرـ تـشـكـيلـةـ مـنـ الـأـفـكـارـ الـمـخـيـلـةـ، وـأـخـرـىـ مـنـ الـانـفـعـالـاتـ الـلـهـوـيـةـ، لـنـ تـوـدـ كـلـ طـرـقـةـ إـشـارـةـ اـنـفـعـالـيـةـ مـنـفـصـلـةـ وـمـتـمـيـزةـ، عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ الـوـاهـمـةـ قـدـ تـقـيـرـ أـفـكـارـهـاـ بـسـرـعـةـ كـبـيرـةـ، بـلـ إـنـ الـانـفـعـالـ الـأـولـىـ سـيـبـقـيـ دـائـمـاـ مـخـتـلـطـاـ وـمـرـكـبـاـ مـعـ الـآـخـرـ<sup>(٤)</sup>.

(١) اـذـهـبـ إـلـىـ الصـفـحةـ [٤٨ـ].

(٢) اـذـهـبـ إـلـىـ الصـفـحةـ [١٤٠ـ].

(٣) اـذـهـبـ إـلـىـ الصـفـحةـ [١٥٢ـ].

(٤) اـذـهـبـ إـلـىـ الصـفـحةـ [١٧٠ـ].

**المخيّلة:** الملاك المعنوية المسؤولة عن العلاقات الفكرية، وهي تتحرك بسهولة من الأقل قريراً إلى الأكثر قريراً ومن الأقل شأناً إلى الأعظم شأناً، ومن الأقل وضوحاً إلى الأكثر وضوحاً، بينما تتحرك بخصوصية بالاتجاه المعاكس. وحتى تكون العلاقة بين أي موضوعين قوية، لا يكفي أن تنتقل المخيّلة من الأول إلى الثاني بيسر وسهولة، بل يجب أن تعود من الموضوع الثاني إلى الأول بسهولة واليسر نفسها. "لأن المخيّلة تمر بسهولة من الأفكار الفاضلة إلى الأفكار الواضحة، في حين تمر بخصوصية من الأفكار الواضحة إلى الأفكار الغامضة"<sup>(١)</sup>. و"من أجل توليد علاقة كاملة بين موضوعين، لا يلزم فقط أن تنتقل المخيّلة من الأول إلى الآخر من خلال التشابه، أو التجاور، أو السبيبة، بل أن تعود أيضاً من الثاني إلى الأول بالسهولة واليسر ذاتهما"<sup>(٢)</sup>. وتتّسّر المخيّلة بين الأفكار المتناقضة، يقول هيوم: "إذ تتنبذب المخيّلة أو الفاهمة، سُمِّها ما شئت، بين الأفكار المتعارضة"<sup>(٣)</sup>.

أما العقل فيعرفه هيوم بأنه: "وجدانيات من النوع السابق (الهوى) نفسه، لكنّها تشتعل بهدوء أكبر، ولا تسبّب اضطراباً في المزاج، الذي يقودنا رويداً رويداً إلى خطأ يتعلّق بالحكم عليها، و يجعلنا نشير إليها كنتائج فقط للكائنات الفكرية. وتسوء آثار وأسباب هذه الأهواء العنيفة والساكنة على حد سواء بصورة كبيرة، وتعتمد بدرجة كبيرة على المزاج والطبع الخاصين بكل إنسان بصورة فردية"<sup>(٤)</sup>.

أما الذهن فيعرفه هيوم: "الآن من المؤكّد وجود رغبات وميل معينة ساكنة، تولّد، على الرغم من أنها أهواء حقيقة، انفعالاً صغيراً في الذهن، وهي معروفة بآثارها أكثر من الشعور أو الإحساس المباشر بها. وهذه الرغبات على نوعين: ١. إما غرائز معينة مفروضة أصلًا في طبيعتنا، مثل الخيرية والحقيقة، ومحبة الحياة، واللطف بالأطفال. ٢. أو الاشتاء العام للخير، والصدود عن الشر، باعتبار ما هما في ذاتهما ليس إلا"<sup>(٥)</sup>.

(١) اذهب إلى الصفحة [١٠٣].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١١٤].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٦٩].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٦٨].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٥٥].

وفضلاً عن **الخصائص الفطرية** التي تحدث عنها هيوم في الطبيعة الإنسانية، وهي تداعي الأفكار بالتشابه والتجاور والسببية، وتداعي الانطباعات بالتشابه، ومساعدة هذه التداعيات لبعضها بعض. يتحدث هيوم عن مبادئ أخرى تدخل في بناء الأهواء الإنسانية وتتفق بالخصائص السابقة، وهي التعاطف والمقارنة. **التعاطف**: يشير هيوم على أهمية التعاطف في نظامه بقوله: "ومهما تكن الأهواء الأخرى التي يمكن أن تتفعل بها، الزهو، أو الطموح، أو الطمع، أو الفضول، أو الشار، أو الشبق، فإن روحها أو المبدأ المحيي لها كلها هو التعاطف"<sup>(١)</sup>. ويقوم التعاطف نفسه على التشابه الكبير بين أفراد النوع الإنساني الذي حفظته الطبيعة، يقول هيوم: "يتضح الآن أن الطبيعة قد حفظت تشابهاً عظيماً بين كل المخلوقات الإنسانية، إذ إننا لا نلاحظ أي هوى أو مبدأ عند الآخرين من النوع الذي لا نجد ما يوازيه في أنفسنا بدرجة أو بأخرى. ونجد أن الوضع ذاته ينطبق على تركيب الذهن كما ينطبق على تركيب الجسم"<sup>(٢)</sup>. لكن التشابه لا يشكل العلاقة الوحيدة التي تسبب بذلك، إذ لا تؤثر عواطف الآخرين علينا عندما تكون بعيدة عنا. "ولا بد من علاقة التجاور حتى تتواصل مع بعضها بالكامل. وقد تساهم علاقات القرى، بكونها نوعاً من السببية، أحياناً بالأثر نفسه"<sup>(٣)</sup>.

لكن ما طبيعة التعاطف نفسه؟ يقول هيوم: "إذن يوجد في التعاطف ارتداد واضح من الفكرة إلى الانطباع، وينشأ هذا الارتداد من علاقة المواضيع بأنفسنا، ولأن ذاتنا حاضرة دائماً لنا بصورة وثيقة"<sup>(٤)</sup>. إذ ندرك أنفسنا بصورة حيوية، وكل ما يتعلق بنا ندركه بحيوية متناسبة مع درجة قريه بنا، وبالتالي فإن الفكرة التي نكتسبها عن الآخرين تحصل على حيوية من الحيوية التي ندرك بها أنفسنا وبذلك ترتد هذه الفكرة إلى انطباعها الأصلي، إذ ليس الفرق بين الفكرة والانطباع إلا في درجة الحيوية. إذن يبدأ التعاطف من **المخيلة** "فمن الواضح

(١) اذهب إلى الصفحة [١١٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

(٣) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

فعلاً، عندما نتعاطف مع أهواء وعواطف الآخرين، ظهور هذه الحركات الوجدانية أولاً في أذهاننا كأفكار ليس إلا<sup>(١)</sup>.

ويقع التعاطف على درجات وبذلك تختلف الأهواء التي تترجم عن ذلك "لقد ذكرتُ سببين مختلفين، ينشأ بهما انتقال الأهواء، هما: العلاقة المزدوجة من الأفكار والانطباعات، والعلاقة المشابهة لها، المعاشرة في الميل والاتجاه لأي رغبتين، تثوران من مبادئ مختلفة. الآن أجزم، أنه عندما يكون التعاطف مع الكدر ضعيفاً، فإنه يولد البغض أو الازدراء بواسطة السبب الأسبق، وعندما يكون التعاطف مع الكدر قوياً فإنه يولد محبة أو رقة بواسطة السبب اللاحق"<sup>(٢)</sup>. وكذلك فإن للتعاطف مساحة امتداد "فالانطباع القوي، عندما ينتقل، يعطي ميلاً مزدوجاً للأهواء، التي تتصل بالخيرية والمحبة بواسطة التشابه في الاتجاه، مهما كان الانطباع الأول مؤلماً. أما الانطباع الضعيف، إذا كان مؤلماً، فإنه يتصل بالبغض والبغض بواسطة التشابه بالاحساسات. لذلك تثور الخيرية، من درجة عظيمة من البوس، أو أي درجة متعاطفة معها بقوّة، أما البغض أو الازدراء فإنه يثير من درجة صفيرية، أو درجة متعاطفة معها بشكل ضعيف"<sup>(٣)</sup>. ويرهن سفر البعض للعمل بأشغال حقيقة ما كانوا ليعملوا بها في الوطن بين أصحابهم وأقاربهم، على أهمية التعاطف، حيث تنزعج أشد الانزعاج من ازدراء القربيين منا بالمكان والدم، فكلما ازداد قرب الموضوع منا ازداد تعاطفنا معه. وبالتالي تفصّم العلاقة بفصّم هذا القرب سواء أكانت مكانية أم زمانية، وتتذرّأ الأهواه. وفي نهاية التحليل يتضح أن التعاطف، عند هيوم، تعبير عن تأثير الوسط الاجتماعي بالإنسان واكتسابه لمعارفه وأهواه عن طريقه.

**المقارنة:** تعتبر المقارنة مبدأ رئيساً آخر يعتمد عليه نظام هيوم الفلسفي في النفس الإنسانية، ونشوء الأهواء وعلاقاتها بعضها ببعض. يقول هيوم: "على العموم نلاحظ في كل أنواع المقارنة، أنّ الموضوع يحملنا دائمًا على تلقي، من موضوع آخر

(١) اذهب إلى الصفحة [٨٩].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٣٣].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٤٤].

تم مقارنته به، إحساساً مناقضاً للإحساس الناشئ من الموضوع الآخر نفسه لدى معاينته من دون توسطات وبشكل مباشر<sup>(١)</sup>. وهذه المقارنة لا تتم بصورة فوضوية، بل تخضع لعدة مبادئ، آنَّه لأمر جدير باللحظة، ذلك الذي يتعلّق بالحسد، والذي يثور من تفوق الآخرين، حيث لا يثور من عدم التاسب بين ذاتنا والآخرين، بل على العكس من قرب بعضنا من بعض، مثلاً لا يحمل جندي عادي حسداً كبيراً للجنرال مثلاًما يحمل للرقيب أو للعريف.... لكن من جهة أخرى نعتبر أنَّ عدم التاسب العظيم يقطع العلاقة، وأنَّه إماً أن يحفظنا من مقارنة أنفسنا مع ما هو بعيد عننا، أو أنَّ ينقص آثار المقارنة<sup>(٢)</sup>. يولد التشابه والتجاور إذن علاقات فكريَّة ضروريَّة لربط الحوادث والمواضيع بعضها ببعض في المخيَّلة، وبالتالي فنقص العلاقة الفكريَّة يقطع العلاقة الانتباعيَّة، وبهذا الفصل تتم إعاقة تأثيرها وشفلها المتبادل. ونلاحظ حتى ثبت هذا، أنَّ التقارب في درجة الجدارة ليس كافياً لوحده لإثارة الحسد، بل يجب رفده بعلاقات أخرى. فالشاعر غير قادر على حسد فيلسوف ما، أو شاعر من نوع مختلف، من أمة مختلفة أو من عمر مختلف. فكلَّ هذه الفروق تعيق أو تضعف المقارنة، وبالمحصلة تضعف الانفعال<sup>(٣)</sup>. وفي نهاية التحليل نلاحظ أنَّ المقارنة تشكّل رد الفعل الإنساني على الوسط المحيط أو على الشرط التاريخي الخارجي، وبهذا تتكامل العلاقاتين، التعاطف مع الخارج، والمقارنة رد الفعل على الخارج من الداخل، لبناء الأهواء الإنسانية.

#### سابعاً، دراسة نقدية للكتاب (في الأهواء) :

يتَّألف الكتاب من ثلاثة أبواب، يبحث الباب الأول في أهواء الزَّهْو والضَّعف، أسبابهما وموضوعهما، فتجد أنَّ موضوعهما مشترك فيما بينهما، وهو النفس الإنسانية؛ نفس الفاعل للزاهي أو للمتّضي، أمَّا أسبابهما فهي متّوقة وتمتدّ من كيَّفَيَّات العقل والجسد إلى كيَّفَيَّات المواضيع ذات العلاقة بنا، أيَّ من الفضيلة والجمال إلى المِلكيَّات وحسن السمعة، ويتناولها هيوم بالتحليل مبيناً قيامها على

(١) اذهب إلى الصفحة [١٢٧].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٨].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٢٨].

علاقة مزدوجة فكرية وانطباعية. ويفرد فصلاً للحديث عن الزهو والضعة عند الحيوانات، الأمر الذي لا يخلو من دلالة، تفيد أن هذه الأهواء طبيعية، أي تنتهي للطبيعة الحية في الإنسان والحيوان.

وفي خصوص نحت المصطلح العربي المناسب للمصطلح الإنجليزي pride المستخدم في النص عند هيوم، فقد وجدت في القاموس عدة معانٍ لهذا المصطلح، الكبر، الفخر، الزهو. وقد وجدت عند أبو هلال العسكري في الفروق في اللغة أن الكبر يعني إظهار عظم الشأن ورفع النفس فوق الاستحقاق، وبالتحليل نجد أن (إظهار عظم الشأن) يفيد أن النفس عظيمة أصلاً وكل ما يفعله المتكبر هو إظهار هذا الأمر للأخر، إذن الآخر ضروري، وبالتالي الكبر هو اجتماعي طالما أنه يستلزم وجود الآخر. (و رفع النفس فوق الاستحقاق ) تفيد أن النفس ذات استحقاق على درجة معينة، وبالتالي فإن الكبر يستحضر أهلية النفس وجدرة قواها وأصلها، الأمر الذي يتناسب مع المرحلة الإقطاعية وإنفاق النخبة بوجه الطبقات الدنيا لأن الدخول إليها يكون عن طريق التقاسيل بالدم. والفخر يعني عند الجرجاني في التعريفات التطاول على الناس بتعديد المناقب، الذي ينتهي إلى ما انتهى إليه الكبر طالما أن الآخر مطلوب لبناءه (التطاول على الناس) وطالما أن جدرة النفس وأهلية قواها مطلوبة أيضاً (تعديد المناقب). بينما الزهو عند أبو هلال العسكري فيعني ارتفاع النفس بمال أو بعاه، إذن يفيد الدلالة على هو نفسي أنوي صرف ولذذ يشعر به المرء في داخله من دون حاجة لوجود الآخر، الأمر الذي يتلامع مع فردية العصر البرجوازي، من جهة ومن جهة ثانية لا ضرورة للبحث عن جدرة النفس وأهليتها ونسبها وأصلها وفصلها، الأمر الذي يتتوافق مع فتح البرجوازية لأبواب النخبة أمام أي واحد جديد. قد يعرض علينا البعض قائلاً: أن العرب هالت بال الكبر والزهو لوصف سجايها أخلاقية أو حالات نفسية ولم يكن ثمة برجوازية أو إقطاعية فما تبرير استخدامها كما وردت في الرسالة؟ تجيب أن سيرورة التطور الحضاري تأتي بمعان جديدة لم تكن معروفة سابقاً، فلابد حينها من إزاحة الكلمات القديمة بصورة واعية ومقصودة من قبل الباحثين حتى يواكبوا سيرورة التطور وإلا

خرجوا من التاريخ، هنا من جهة ومن جهة أخرى يعتبر المجتمع العربي الوسيط مجتمعاً إقطاعياً بامتياز وصل إلى مشارف المرحلة البرجوازية الصناعية.

أما بخصوص المصطلح المعادل للمصطلح الانكليزي *Humility* فقد اخترت الضرعة<sup>(١)</sup> لأنني وجدت أن التذلل<sup>(٢)</sup> يعني: إظهار العجز عن مقاومة من يتذلل له. الصغار: الاعتراف بالذل، الذل: الانقياد كرهاً. الخضوع: يكون أمام قوة إنسانية ضاغطة. الضرعة لا تكون إلا بفعل الإنسان بنفسه ولا يكون بفعل غيره وضيقاً كما يكون ذليلاً بفعل غيره، وهذا ما يتناسب مع الفردية البرجوازية، ومع حديث هيوم أن المرء يكون وضيقاً من أملاكه الحقيقة. أما التواضع فهو إظهار قدرة من يتواضع له سواء أكان ذا قدرة على التواضع أم لا، وهو أمر محمود بعكس الضرعة المذمومة، وهذا ما انتهت إليه حال الناس في العصور الوسطى بفضل الفكر والمؤسسات الكنسية، التي جعلت من التسامع ضعفاً وذلاً، ومن المحبة انقياداً، ومن التواضع خضوعاً، وبالتالي كان أكثر تعبيراً عن واقع الحال. كما أن اتضاع على وزن افتعال وهذا الوزن يفيد أن الذات تدخل على موضوعها أو حالتها، وهذا لم يرد عند هيوم.

ويبحث هيوم في الباب الثاني أهواء المحبة والبغضة، وتناولهما بمثابة أهواء غيرية تخصّ الآخر، بينما الزهو والضرعة أهواء أثانية تخصّ الأنما و لا تخرج من نطاقها، لأنّ الزهو والضرعة انتقالات روحية صرفة، وغير مصحوبة بأي رغبة، ولا تثيرنا لل فعل بشكل مباشر. لكن المحبة والبغضة ليستا مكتملتان في ذاتهما، ولا تهجان في ذلك الانفعال الذي تتجانه، بل تحملان العقل إلى ما هو أبعد؛ إذ تتبع المحبة دوماً رغبة في إسعاد الشخص المحبوب، وتصدود عن إتعاسه. كذلك تولد البغض رغبة بإتعاس الشخص المكره، وتصدود عن إسعاده<sup>(٣)</sup>. ويتحدث

(١) كنت قد أستخدمت مصطلح الاتضاع في نص رسالة الماجستير لكنني أعدل عنه بعد التدقيق إلى الضرعة.

(٢) الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، ط٥، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٢م، ص ٢٤٤.

(٣) اذهب إلى الصفحة [١١٥].

ه يوم عنهم يوصفهم جنحين تتضمن تجربة كلّ منها أنواع عديدة، فالمحبة تشمل الخيرية والشفقة والرأفة والتبجيل، بينما تشمل البغضه الغضب والضفينة والحدق والحسد، وهذا أيضاً يتبعه يوم أسبابها مفتداً عن العلاقة المزدوجة الفكرية والانطباعية.

وفي خصوص ترجمة المصطلح الانكليزي Love فقد وجدت أن المحبة<sup>١</sup> من قبيل الإرادة وتجري على الشيء، ويكون المراد به غيره وليس كذلك الإرادة، تقول أحببت زيداً و المراد أنك تحبّ إكرامه ونفعه، ولا يقال أردت زيداً بهذا المعنى، نقىضها البغضة، والشهوة تتعلق بالملاذ فقط و المحبة تتعلق بالملاذ وغيرها، والمحبة تكون فيما يوجبه ميل الطياع والحكمة جميعاً بينما الود من جهة ميل الطياع فقط. والعشق شدة الشهوة لنيل المراد من المشوق. نلاحظ أن ه يوم في حدثه عن المحبة استلزم وجود الآخر، كما مرّ أعلاه، الأمر الذي يتاسب مع المعاني العربية، هذا من جهة ومن جهة أخرى المحبة عند ه يوم تحتاج إلى علاقة فكرية، يقول ه يوم: "أول هذه الافتراضات، وجوب تعلق سبب المحبة و البغضة بشخص أو كائن مفكّر، لكي تتولد هذه الأهواء، و هو ليس محتملاً فقط لكنه من الوضوح لدرجة لا يمكن معارضته معها"<sup>(٢)</sup> (الأمر الذي يتاسب مع قول أبو هلال: (والمحبة تكون فيما يوجبه ميل الطياع والحكمة جميعاً بينما الود من جهة ميل الطياع فقط). لكن في حدثه عن المحبة بين الجنسين أدخل ه يوم دلالة جديدة هي الغريزة الجنسية لذلك كان لابد من استخدام مصطلح العشق للدلالة على المعنى الجديد مع المعاني القديمة، كما أوضح ذلك أبو هلال بقوله: (والعشق شدة الشهوة لنيل المراد من المشوق). وكما وجدنا عند أبو هلال أن البغضة نقىض المحبة لذلك استخدمتها كمقابل للمصطلح الانكليزي Hatred، يقول أبو هلال: أن البغضة<sup>(٣)</sup> "إرادة الاستحقاق والإهانة" و "نقىضها المحبة" و "والفرق

(١) الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ١١٦.١١٦.

(٢) اذهب إلى الصفحة [٨٤].

(٣) الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ١١٥، ١٢٤، ١٢٣ على التوالي. وقد وقع الاختيار على البغضة دون البغضاء لأنها قريبة من وزن المحبة وبذلك تحافظ على التزعة الميكانيكية عند ه يوم

بين قولنا يرفضه وقولنا لا يحبه؛ أن قولنا لا يحبه أبلغ من حيث يتهم إذا قال يرفضه أنه يرفضه من وجهه ويحبه من وجه آخر. وبالمقارنة مع ما قاله هيوم: "وذلك لأن المحبة والبغضه متضادتان بشكل مباشر في احساساتهما"<sup>(١)</sup> نجد مقدار التقارب بينهما.

ويقول هيوم: "ويتضح هذا الأمر بصورة وافية من الخبرة. حيث تتجه محبتنا وبغضنا نحو كائن ما، محسوس وخارجي بالنسبة إلينا، وعندما نتحدث عن محبة الذات فإن حديثا لا يكون بالمعنى الصحيح، كما أنه لا يملك الإحساس الذي ينتجه أي شيء بالاشتراك مع ذلك الانفعال الرقيق، الذي تثيره صديقة أو عشيقه، ويكون الحال كذلك مع البغضة. فمن الممكن أن نموت خجلاً من عيوبنا وحماقاتنا الذاتية من دون أن نشعر بأي غضب أو بغضه اتجاه أنفسنا، لكننا نفعل ذلك من أذية الآخرين لنا."<sup>(٢)</sup> بعبارة أخرى لا يشمل هيوم حب الإنسان لنفسه ضمن هوى المحبة، ولا كره الإنسان لنفسه ضمن هوى البغضة، لماذا؟ لأنه إذا أدخلهما في الهويتين سيصطدم مع توجهه الذاتي في تفسير السبب، فالسبب يتركب من موضع وكيفية تلزق به، والكيفية ليست ذات وجود موضوعي، بل إنها تتسمi للنفس، بصفة قالب فارغ تأتي معطيات الموضع لتملئها فيقع المعنى والهوى وبالتالي، هذا من جهة سبب وموضع الهوى شيئاً مختلفاً عن بعضهما بعضاً من جهة أخرى، كما يقول: " وعلى الرغم من أن موضع المحبة والبغضة على الدوام شخص ما آخر، فمن الواضح أن هذا الموضوع ليس، بقول صحيح، سبباً لهذه الأهواء"<sup>(٣)</sup> وبالتالي إذا شمل حب النفس أو بغضها ضمن الأهواء صار السبب والموضع شيء واحد، وهذا ما حرص هيوم على استبعاده حتى لا يتناقض مع نفسه.

ويفرد هيوم الباب الثالث للحديث عن الأهواء المباشرة، والتي تشمل الرجاء والخوف، الفرح والقُمُّ، الرُّغْبَى والصدود. بينما يعتبر الأهواء الواردة في

(١) اذهب إلى الصفحة [ ٨٣ ].

(٢) اذهب إلى الصفحة [ ٨٣ ].

(٣) اذهب إلى الصفحة [ ٨٣ ].

البابين السابقين أهواه غير مباشرة، حيث تنشأ الأهواه المباشرة عن الخير أو الشرّ رأساً من دون توسطات من كيفيات أخرى، الأمر الذي نلحظه في الأهواه غير المباشرة. فالفرح الذي نجده لحضورنا وليمة كبيرة تتمتع فيها حواسنا بالطبيبات من كلّ الأنواع، هو مباشر لوجود علاقة انتباعية فقط بيننا وبين السبب (الوليمة) بينما صاحب الوليمة ينفعل بهوي الزهو لوجود علاقة فكرية هي علاقة الملكية إلى جانب العلاقة الانتباعية السابقة. وهنا يلحظ أن هيوم لم يفسر ماذا يقصد من أن الأهواه غير المباشرة تملك موضوعاً في حين لا تعلكه الأهواه المباشرة. وأنا أعتبر أن العلة في حماسته وضع الزهو أكثر من الفرح في هذا الخصوص، وفقاً لما يلي: يوجد موضوعان من أجل إثارة الزهو يجب أن تمعن فيهما النظر دائماً وهما: السبب أو ذلك الموضوع الذي يولد اللذة، والنفس التي هي الموضوع الحقيقي للهوى، في حين لا يملك الفرح إلا موضوعاً واحداً فقط، ضرورياً لتوليده وهو الذي يحدث اللذة، وعلى الرغم من ضرورة حمل هذا الموضوع علاقة ما بالنفس، إلا أن ذلك لازم من أجل جعله طيباً، وليس النفس، بقول صحيح، موضوع هذا الهوى<sup>(١)</sup>.

وفي الفصل العاشر (الفضول أو محبة الحقيقة) يقول هيوم: "ولتوسيع كلّ هذا عن طريق حالة مشابهة، لا ألاحظ أللّا يمكن أن يوجد هويان يشبهان بعضهما بعضاً، أكثر من أهواه الصيد والفلسفة... وإذا أردنا شبهاً آخر لهذه الوجادات، يمكننا أن نتأمل هوى القمار، الذي يقدم لذة تقوم على مبادئ الصيد والفلسفة نفسها".<sup>(٢)</sup> إذن يساوي هيوم بين أهواه الصيد والفلسفة والمقامرة.



(١) اذهب إلى الصفحة [٥١].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٨٨].

## ترجمتي والمصطلح:

أولاً : ترجمتي

ثانياً: المصطلح

## ترجمتي والمصطلح

### أولاً: ترجمتي.

يجب أن تحافظ عملية النقل أو الترجمة على خصوصية النص الأصل، إذ لا يمكن ترجمة نص شعري إلى نص علمي فيزيائي، وبالتالي يحوز النص الفلسفى خصوصية لابد من الحفاظ عليها، وإن أضاعت النهاية من العمل، وهنا يستوقفنا إدعاء بعضهم أن اللغة العربية لا تقدر على القول الفلسفى سواء أكان على مستوى العبارة أم على مستوى المصطلح، الأمر الذي ينتهي بازدرائتها والحطّ من قيمتها، والرّد على هذا الإدعاء يأتي في سياق هذا العمل.

وقد تمّ الحرص على أن لا تُحال الفلسفة إلى اللغة العربية أو إلى الفقه أو إلى العلم أو أي شيء آخر خارجها، بل أن تبقى الإحالة إلى الفلسفة ذاتها.

وتمّ الانتباه كذلك إلى ضرورة أن يكون العمل واضحاً ودقيقاً ومبسراً وقربياً، فيتمكن قارئ العربية من فهمه دون المودة إلى النص الأصلي أو إلى دائرة المعارف أو أي شيء آخر.

وبالإطلاع على جهود المترجمين وجدتها تتحوّل في ثلاثة مناحٍ: الأول: يبقى المترجم فيه على سطح النص؛ حيث يعمل على نقل الكلمات والمصطلحات إلى مثيلاتها ومقابلاتها في لفته بالحرف، فتكون النتيجة على حساب المعنى والمضمون، الأمر الذي يطبع بخصوصية النص، لتجد نصاً مسخاً لا يسمّن ولا يغنى من جوع.

الثاني: يبتعد فيه المترجم عن الرسم والكلمات والمصطلحات ليركّز جهوده على المعنى والمضمون فينقل المعنى كما وجدّه هو دون اهتمام بالكلمات والمصطلحات الأصلية للنص التي حملت تلك المعانى، فيأتي النقل على حسابها والنتيجة تكون نصاً جديداً مختلفاً عن النص الأصلي بقليل أو كثير.

الثالث: يجتهد المترجم فيه لنقل النص بالتواري بين المبنى والمعنى، كما تتيح له لغته ومقدار طواعيتها لهذه المعاني التي ربما تكون جديدة عليها، فيحاول المترجم، ما وسعه ذلك، تحت مصطلحات جديدة تعينه على غرضه أو استعمال كلمات قديمة لمعانٍ جديدة، حتى يعيد بناء النص الأجنبي بلغته القومية. ليخرج نصاً أصيلاًً أصالته بلغته الأولى.

وقد آثرت لنفسي الالتزام بالمنحنى الثالث في الترجمة، الذي يلتزم بالخصوصية الفلسفية للنص ويعبر عنها كما يعبر عن روح الفيلسوف صاحب النص، ويلتزم بقواعد اللغة العربية ومبادئها، بذلك يجد قارئ العربية نصاً فلسفياً عربياً، فإذا استعصى عليه لم تكن الحجة علينا بامتلاع اللغة بل عليه بامتلاع الفلسفة.

أما على صعيد الآليات العملية فقد كان العمل يبدأ من استخراج المعاني العربية للكلمة الإنكليزية حسبما وردت في المجمعات، ومن ثم التدقير في الفروق بين تلك المعاني العربية لاختيار أيها أكثر موافقة للمعنى المقصود في النص الأصلي من خلال العمل على المراجع العربية التي اهتمت بهذا النوع من الفروق مثل التعريفات للعرجاني والكلبيات لأبي البقاء والفروق في اللغة لمسكري. ثم المقارنة بين النص العربي الناتج والإإنكليزي للوقوف على وضوح الأفكار وجودة صياغتها ومقارنتها للمعاني التي عبر عنها النص الأصلي. كل ذلك في سياق عملية مركبة معقدة جدلية بين اللغة العربية واللغة الإنكليزية في قواعد التحو ومبادئ الصرف. ومن النتائج التي يمكن الإشارة إليها هيمنة التأثير على المصطلحات العربية مثل البفضة والمحبة والشفقة والضفينة؛ على اعتبار أنها، كما أحسب .. أرحب دلالة وأوسع فضاء وأقوى تفعلاً من المصطلحات المذكورة خاصة عند التعبير عن الأفاهيم العامة، التي استخدمنها هموم للتعبير عن الأجناس العامة التي تحتوي على أنواع، "فالمحبة تُظهر نفسها بمظاهر اللطافة والصداقة والألفة والتقدير والنية الحسنة ومظاهر أخرى عديدة، هي في العمق الوجودانيّات نفسها، وتشتّأ من الأسباب نفسها، رغم وجود تفاير بسيط، ليس من

الضروري لعطاء أي تفسير مخصوص عنه. ولهذا السبب ألمت نفسي على طول الخط بالهوى الرئيس<sup>(١)</sup>.

وفي الختام لابد من الإشارة إلى الصعوبات التي اعترضت العمل، خاصة تلك التي تتبع من أسلوب الفيلسوف نفسه، وهو أسلوب المبتدئ في فن الكتابة، ولا عجب أن قام فيما بعد بتفتيحه وتبسيطه وإعادة نشره، فقد استوقفني غير مرة تقله من دور الراوي المفرد القائب العيادي بالنسبة إلى الحديث إلى الراوي المفرد الحاضر الذي يقوم بالحدث بنفسه في المقطع نفسه "لا يقطع الزواج الثاني للأم" العلاقة بين الولد والوالدة، وتكتفي تلك العلاقة لتنقل مخيّلتي من نفسها إليها بأعظم سهولة ويسر ممكّن. لكن بعد أن تصل المخيّلة لهذه النقطة من الرؤية، تجد موضوعها محاصراً بعلاقات أخرى عديدة، تعرّض على تقدّيرها، لدرجة لا تعرف معها أيّها تفضّل، وترتّب في انتخاب الموضوع الجديد. إذ تؤثّرها قيود مثل المنفعة والواجب نحو عائلة أخرى، وتعيق عودة الواهمة منها إلى نفسها، تلك العودة الضرورية لدعم الوحدة. إذ لم يجد الفكر مالكاً للتارّجح اللازم لكي يضعه في وضع مريح بشكل تام، وليسّر في ميله للتغيير. فهو يذهب في يسر، لكنه يعود بصعوبة، ويجد بهذا الانقطاع، أن تلك العلاقة تضعف كثيراً عمّا سيكون، فيما لو كان المقر مفتوحاً وميسراً من كلا الجهتين<sup>(٢)</sup>. كذلك استوقفني استخدام الفيلسوف المرتّب للمصطلحات؛ إذ يستبدلها دون توجيه لذلك، أو كأنّها متماثلة ولا فرق بينها كما في "بناء على كلّ ما سبق، يختلف الهوىان المتضادان بعضهما بعضاً بالتناوب، عندما ينشأ عن مواضيع مختلفة، ويدمران بعضهما بعضاً بصورة متبادلة، عندما ينطلقان من أجزاء مختلفة من الموضوع نفسه، ويتعايشان، ويتعارضان، ويتعالّمان بعضهما بعضاً، عندما يتم اشتراكهما من الاحتمالات أو الحظوظ المتضادة وغير المتاضرة، التي يعتمد عليها موضوع أيّ منها. ويرى تأثير العلاقات الفكرية بوضوح في هذا الأمر برمته. فإذا كانت مواضيع الأهواء المتقاوضة مختلفة بالكامل، فإنّ الأهواء تشبه شرابان متعاكسان

(١) اذهب إلى الصفحة ١٨٤ .

(٢) اذهب إلى الصفحة ١٠٦ .

في زجاجتين مختلفتين، حيث لا يملكان أي تأثير على بعضهما بعضاً، وإذا اتصلت المواضيع بشكل حميمي، فإن الأهواء تشبه مادة قلوية وأخرى حمضية، ما إن تختلطان حتى يدمران بعضهما بعضاً، وإذا كانت العلاقة أكثر نقصاً، وتتألف من الأفكار المتناقضة عن الموضوع نفسه، تشبه الأهواء الزيت والخل، اللذين لا يتحسان ولا يندمجان بشكل تام، مهما احتلطا<sup>(١)</sup>.

كما لا تفوتنا الإشارة إلى الصيغة الناشئة عن خصوصية اللغة العربية في طرق التعبير فضلاً عن قواعد النحو والصرف، مثلاً، من المفضل أن لا يقال في العربية "يُوسعُ الروح ويعطيها بهجة ولذة محسوسة"<sup>(٢)</sup>، بل أن يقال "يُوسعُ الروح ويهجّها ولذتها بصورة محسوسة". لكنني أثّرت الصياغة الأولى؛ لأنّها توافق الفرض من البحث، حيث تبرز الشخصية الاعتبارية المستقلة للأهواء التي تغفلها الصياغة الثانية، إذ لا يمكن تناول الأهواء ببعضها البعض دون منحها تلك الحالة.



(١) اذهب إلى الصفحة ١٨٠.

(٢) اذهب إلى الصفحة ١٧١.

## ثانياً: المصطلح

### المصطلحات وفق ترتيب الأبجدية العربية

(١)

Uniformity	الاتساق <sup>١</sup>
Respect <sup>٢</sup>	الاحترام
Probability <sup>٣</sup>	الاحتمال
Will <sup>٤</sup>	الإرادة <sup>٤</sup>

(١) تتألف الكلمة الإنكليزية من مقطعين ( uni) وتعني وحدة، تمايز، و ( form ) ويعني شكل أو مظهر، وبالتالي تعني الكلمة التمايز في الشكل أو في المنظر، أي الاتساق، LONGMAN, DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH, ENGLISH - ENGLISH, LIBRAIRIE DU LIBAN, BEIRUT, 1984 وفي هذا تأكيد على الأمبيرة عند هيوم التي تعتمد لحظة الظاهر المحسوس أو الانطباعات كما يسميتها هيوم وتغفل عن لحظة اليمان أو الروابط الداخلية

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٤, ١٢٥].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٤) "المعنى يعني فيه النفس يقع عند هوت فعل... و الإرادة لا تتعلق إلا بالمستقبل ". "الإرادة تكون لما يتراخي وقته ولما لا يتراخي، والمشيئه لما لم يتراخي وقته" الفروق في اللغة ، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٤٣, ١٧٧].

Contempt <sup>١</sup>	الازدراء
Approval <sup>٢</sup>	الاستحسان
Inference <sup>٣</sup>	الاستدلال
Indifference <sup>٤</sup>	الاستهتار <sup>٥</sup>
Disapproval <sup>٦</sup>	الاستهجان
Admiration <sup>٧</sup>	الإعجاب
Belief <sup>٨</sup>	الاعتقاد
Conception	الأفهمة <sup>٩</sup>

(١) اذهب إلى الصفحة [١٣٤, ١٣٥].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٤٨].

(٤) قد يعترض بعض النقاد بأن الاستهتار حالة إنسانية فقط ولا تطبق على المادة، أجيب أن هذا صحيح لكن هموم نفسه فعل ذلك، وأنا أتفق أثراه لبلوغ المعنى الذي أراده، فقد قال: "لذلك لا تترك مجالاً لأحد، حتى يضع تركيباً مفصلاً على كلماتي، بالقول ببساطة، أنني أنساب الضرورة للأفعال الإنسانية وأضعها بالسوية ذاتها مع عمليات المادة البليدة. فانا لا أعزى للإرادة تلك الضرورة الغامضة، التي من المفترض أن تتضمن في المادة. هل أعزى للمادة تلك الكيفية المفهومة، التي سيمضي أو يجرب أن يسمح لها، حتى الذهب الأرثوذكسي الأكثر صرامة، بالانتفاء للإرادة سواء أسميتها ضرورة أم لم تفعل ذلك" اذهب إلى الصفحة [١٥١].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٥٠].

(٦) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٢٠].

(٨) اذهب إلى الصفحة [١٦٦].

(٩) أفهمة: صياغة المعطيات بأفاهيم.

الآلم<sup>١</sup> Pain<sup>٢</sup>

الانتظام Regularity<sup>٣</sup>

الانطباع Impression<sup>٤</sup>

الانفعال Emotion<sup>٥</sup>

(ب)

البغض Hatred<sup>٦</sup>

(١) "الآلم أخص من العذاب، وذلك أن العذاب هو الآلم المستمر، والآلم يكون مستمراً وغير مستمر" "الوجع أعم من الآلم... وكل آلم هو ما يلحقه بك غيرك، والوجع ما يلحقك من قبل تفاصلك ومن قبل غيرك" الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ٢٣٤. "الآلم هو إدراك المناور من حيث أنه مناور، ومناير الشيء هو مقابل ما يلائم، وقادمة قيد الحيشية للاحترار عن إدراك المناور لا من حيث إنه مناير فإنه ليس بالآلم" التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الإبياري، مدينة ٦ أكتوبر، دار البيان للتراث، (د ت)، ص ٥١. نلاحظ أن هبوم قد خرج من هذه النزعة الموضوعية عندما ربط بين الآلم والضرر الذي يشعر به الإنسان.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٦٢، ٥٧].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٤٤].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٣٢].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٦٠].

(٦) البغضة "إرادة الاستحقار والإهانة" و "ونقيضها المحبة" و "والفرق بين قولنا يبغضه وقولنا لا يحبه؛ أن قولنا لا يحبه أبلغ من حيث يتوهم إذا قال يبغضه أنه يبغضه من وجه ويعبه من وجه آخر". الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ١٢٢، ١٢٤، ١١٥ على التوالي. وقد وقع الاختيار على البغضة دون البغضاء لأنها قريبة من وزن المحبة وبذلك تحافظ على النزعة الميكانيكية عند هبوم

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٣٥].

(ت)

Affection	تأثير وجداني
Opposition <sup>١</sup>	التحدي <sup>١</sup>
Contiguity <sup>٢</sup>	التجاور <sup>٢</sup>
Taste <sup>٣</sup>	التدوّق
Resemblance <sup>٤</sup>	التشابه <sup>٤</sup>

(١) لم يرد معنى التحدي في العربية للكلمة إنكليزية opposition بل ورد مضادة، مقاومة، معارضة، المفتي الكبير، حسن سعيد الكرمي، إنكليزي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١م. ووردت معانٍ مضادة معاكضة، ممانعة، مقاومة، مخالفة، معارضة، معارض، مقاوم، مانع عائق، في القاموس العصري، اليامن انطون اليامس، وادوار اليامس، حل١٥، إنكليزي - عربي، المطبعة العصرية، ١٩٦٨م. لكنني وجدت أن التحدي يناسب المياق والفرض أكثر لأن المعانٍ السابقة جمعيًّا تقييد رد الفعل ولا تفهيد الفعل و المبادرة كما في التحدي، والتي تقييد فضلاً عن ذلك مواجهة العوائق المعنوية والمادية، وهذا هو المعنى المطلوب.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٧٢].

(٣) تجاور بدلالة وزن تفاصيل الذي يفيد دلالة الإشارة إلى العلاقة بين الشيئين.

(٤) اذهب إلى الصفحة [٦٢].

(٥) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٦) تشابه وليس مشابهة؛ لأن الحديث عن علاقة بين شيئين وبالتالي يجب أن يكون المصطلح على وزن تفاصيل، كذلك التشاكل بدل المشاكلة، والتماثل بدل المماثلة (المترجم). يقول أبو البقاء: أن المتشابهة اتفاق الشيئين في الكيفية. والمشكلة تعني اتفاق الشيئين بالخصوصية. والمماثلة تعني اتفاق الشيئين في النوعية. الكلمات، لأبي البقاء، أيوب بن موسى الكلمي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي السوري، ١٩٨٢، ص. ٢٣٩.

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٠٥].

Sympathy	التعاطف <sup>١</sup>
Sympathy	التعاطف
Custom <sup>٢</sup>	التعود
Esteem <sup>٣</sup>	التقدير <sup>٤</sup>
Facility <sup>٥</sup>	التيسيير <sup>٦</sup>

(ث)

Riches <sup>٧</sup>	الثراء
---------------------	--------

(ج)

Beauty <sup>٨</sup>	الجمال
---------------------	--------

(١) احسب أنَّ التعاطف يشمل التراحم الذي يملك خصوصية الرحمة، بينما التعاطف قد يكون بالغضب وبالحزن، أو بالإيجاب وبالسلب، فالانعطاف والمعطف من الانحناء والالتواء، بينما التواصل أشمل من التعاطف؛ لأنَّه قد يكون هكرياً وعاطفياً. والانسجام يفيد ما يكون بعد اجتماع الطرفين بمعنى التعاطف الذي يقصد ما يجري بين الطرفين، انسجام على وزن إنْفَعَال مصدر إنْفَعَال فهو اسم معنٍ بينما تعاطف على وزن تَفَاعُل الذي يدل على المشاركة وهذا أولى للمعنى المقصود، حيث يفيد إنْفَعَال المطاوعة وهذا بعيد عن المعنى المقصود . أمَّا التجانس فيفيد اشتراك نوعين في جنس واحد في سياق انتلوجي، وهذا بعيد عن الغرض.(المترجم)

(٢) اذهب إلى الصفحة [٧٥].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٦٢].

(٤) ترجمتها بر (تبجيل) في النص المقدم إلى الجامعة اللبنانية لكننا غيرناها إلى (تغيير) كونها أكثر دقة .

(٥) اذهب إلى الصفحة [١٠٧].

(٦) التيسير اسم العملية التي يتحول بها الألم إلى اللذة وبالعكس، بينما اليسر اسم نتيجة العملية أو اسم الحالة بالعموم، والأول هو المعنى المقصود في النص.(المترجم)

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٦٢].

(٨) اذهب إلى الصفحة [٧١].

(٩) اذهب إلى الصفحة [٥٩، ٥٧].

(ح)

Liberty <sup>١</sup>	الحرية
Envy <sup>٢</sup>	الحسد <sup>٢</sup>
Fame <sup>٣</sup>	حسن السمعة <sup>٣</sup>
truth <sup>٤</sup>	الحقيقة

(خ)

Experience <sup>٥</sup>	الخبرة
Fear <sup>٦</sup>	الخوف
Good <sup>٧</sup>	الخير
Benevolence <sup>٨</sup>	الخيرية

(د)

Surprise <sup>٩</sup>	الدهشة
-----------------------	--------

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٩، ١٥٤].

(٢) "الغبطة أن تتمى أن يكون مثل حال المغبوط لك من غير أن تريد زوالها عنه و الحسد أن تتمى أن تكون حاله لك دونه". الفرق في اللغة، مرجع سابق، ص [١٢١].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٢٢].

(٤) أحسب أن [fame] تختص بالشهرة الأخلاقية بينما [Reputation] سمعة طيبة في مجال العمل أو الدراما أو البحث وليس في الأخلاق. (المترجم)

(٥) اذهب إلى الصفحة [٧٢، ٧٦].

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٨٥].

(٧) اذهب إلى الصفحة [٨٥].

(٨) اذهب إلى الصفحة [١٧٧، ١٧٨].

(٩) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(١٠) اذهب إلى الصفحة [١١٦-١١٥].

(١١) اذهب إلى الصفحة [٥٩].

(ذ)	Mind <sup>٢</sup>	الذهن <sup>١</sup>
(ر)	Hope <sup>٤</sup>	الرجاء <sup>٣</sup>
	Vice	الرذيلة
	Desire <sup>١</sup>	الرُّغْبَى <sup>٥</sup>
(ز)	Pride <sup>٤</sup>	الزَّهْوٌ <sup>٦</sup>

(١) الفرق بين العقل والذهن أنَّ الذهن نقىض سوء الفهم وهو عبارة عن وجود الحفظ لما يتعلمه الإنسان ولا يوصف الله به لأنَّه لا يوصف بالتعلم" الفرق في اللغة، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٥٨].

(٣) الرجاء وهو الظن بوقوع الخير الذي يعتري صاحبه الشك فيه، إلا أنَّ ظنه فيه أغلب وليس هو من قبيل العلم ... والأمل رجاء مستمر". الفرق في اللغة، مرجع سابق، ص ٢٢٩، ٢٤٠. ويشمل هيوم الرجاء ضمن الأهواء المباشرة التي تدور مباشرة عن الخير المشكوك فيه، وبالتالي وقع التوافق من جهة أنَّ الأهواء المباشرة تتبع من دون تأمل طويل، ومن جهة أنَّ الخير مشكوك في وقوعه.

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٧٧، ١٧٨].

(٥) رغب رغباً ورغبةً : أراد، رغب إليه رغباً ورغبي ورغبة ورغباء : ابتهل أو هو الضراعة والمسألة. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب لفيفون آبادي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م، مادة (رغب). إذن الرُّغْبَى حالة من أراد شيئاً لدرجة أن يتضرع ويسأل من أجلها، وبالتالي هي أشد مبالغة من الرغبة وأوسع للفرض في النص. (المترجم)

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٧) الكبير إظهار عظم الشأن ورفع النفس فوق الاستحقاق، والتكتير إظهار الكبير. التيه أصله الحيرة والضلال، العجب: شدة السرور بالشيء حتى لا يعلمه شيء عند صاحبه. الكبراء: العز و الملك وليس من الكبر في شيء. الزَّهْو ارتفاع النفس بما لا يملك أو جاء الفرق في اللغة، مرجع سابق، ص ٢٤٢. الفخر يعني التطاول على الناس بتعديد المذاهب التعريفات، مرجع سابق، ص ٢١٢. نلاحظ في الكبير أنه يتضمن جدارة النفس وأهليتها لهذا الفعل بينما لا يلزم ذلك في الزَّهْو، وبذلك يتواافق مع غرض هيوم. كما يقول أبو علي القالي في نيل الأمالى والتولدر وقال ثعلب في قول ذي الرمة: أرى أبلى وكانت ذات زَهْوٍ إذا وردت يقال لها قطعى، أي يزفَى من يملك مثناها والقطعى ما كُنْزَ ص ١٦٤.

(٨) اذهب إلى الصفحة [٤١، ٥٦، ١١٥].

## (س)

Cause <sup>١</sup>	السبب
Causation <sup>٢</sup>	السببية

## (ش)

Appetite	الشهية <sup>٣</sup>
Evil <sup>٤</sup>	الشرّ
Pity <sup>٥</sup>	الشفقة
Doubt <sup>٦</sup>	الشك
Deformity <sup>٧</sup>	الشوه

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٨، ١٥٢].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٦٢، ١٤٩].

(٣) الشهوة توكان النفس وميل الطياع إلى المشتهي وليس من قبيل الإرادة، بينما اللذة ما تاقت النفس إليه ونمازعت إلى نيله. الشهوة لا تتعلق إلا بما يلذ من المدركات بالحواس، بينما التمني يتعلق بما يلذ وما يكره مثل أن يتمنى الإنسان أن يموت، والشهوة لا تتعلق بالماضي "الفارق في اللذة". مرجع سابق، من ١١٧. ويقول الفيروزآبادي: والشهية الشهوة مصدر كعاقبة. القاموس المعجم، مرجع سابق، ص ١١٧١.

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٥) اذهب إلى الصفحة [١١٩، ١٢٧، ١١٦].

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٨٩].

(٧) الشوه: نقص يطرا على شيء جميل بالأصل؛ أي ليس المقصود حالة هي قبيحة أصلًا وهذا بدوره يرهان على رؤية هيوم الميكانيكية أو الهندسية للجمال؛ أي أنه تناقض يؤدي نفعاً. في حين القبح أعم وأشمل كمياً، إذ يشمل كل الجسم أو الفعل، وبالتالي ليس الفرق كافي بين القبح والشوه بل كمياً.

(٨) اذهب إلى الصفحة [٥٧].

(من)

Acquaintance<sup>2</sup>

الصحبة<sup>١</sup>

Aversion<sup>4</sup>

الصدود<sup>٢</sup>

(ض)

Humility<sup>١</sup>

الضعة<sup>٠</sup>

(١) الصداقة قوّة المودة مأخوذة من الشيء الصدق وهو الصلب القوي". "اتفاق الضمائر على المودة فإذا أضمر كلّ واحد من الرجلين مودة صاحبها فصار باطنها فيها كظاهره سميها صديقين". من الملاحظ أن الصداقة تحتاج لزمن طويل وهو ما أمتبعه هيوم. "الصحبة تفيد انتفاع أحد الصابرين بالأخر ولهذا يستعمل في الأدرينين خاصة فيقال صحب زيد عمرا ولا يقال صحب التجم التجم وأصله في العربية الحفظ ومنه يقال صحبك الله ... المقارنة تفيد قيام أحد القرئين مع الآخر ويجري على طريقته وإن لم ينفعه ومن ثم قيل قرآن النجوم " الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ٢٧٨، ١١٥، ٢٧٧.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٠٢].

(٣) يقول الفيروزآبادي في مادة (من د د) صدّ عنه صدوداً: أعرض، و صدّ فلاناً عن كذا صدّاً: منعه وصرفه. والصدود ماء الجرج الرقيق. وفي مادة (ع ي ف) عاف الطعام والشراب وقد يقال في غيرهما كرهه قام يشربه. والعیوف من الأبل الذي يشمّ الماء فيدعه وهو عطشان. القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٥٥].

(٥) التذلل: إظهار العجز عن مقاومة من يتذلل له. الصّفّار: الاعتراف بالذلّ. الذلّ: الانتقاد كرها. الخضوع : يكون أمام قوة إنسانية ضاغطة. الضعف لا تكون إلا بفعل الإنسان بنفسه ولا يكون بفعل غيره وضيماً كما يكون ذليلاً بفعل غيره. وهذا ما يتناسب مع الفردية البرجوازية، أمّا التواضع فهو إظهار قدرة من يتواضع له سواء كان ذا قدرة على التواضع أو لا، وهو أمر محمود يعكس الضعف المتموّمة، وهذا ما انتهت إليه حال الناس في العصور الوسطى، وبالتالي كان أكثر تعبيراً عن واقع الحال. الفروق في اللغة، أبو هلال المسكري، طه، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٢م، ص ٢٤١.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٤٦، ٥٦، ٥١].

Necessity <sup>١</sup>	الضرورة
Malice <sup>٢</sup>	الضفينة
( مل )	
Spontaneity <sup>٣</sup>	الطوعية
( ظ )	
Wit <sup>٤</sup>	الظرافة
( ع )	
Sentiment	العاطفة <sup>٥</sup>
Genius <sup>٦</sup>	العقلية
Reason <sup>٧</sup>	العقل
LOVE	العشق
Relation <sup>٨</sup>	العلاقة <sup>٩</sup>

---

(١) اذهب إلى الصفحة [١٤٦، ١٤٤، ١٤٦].

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٧، ١٢٣، ١١١].

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٥٠].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٥٥].

(٥) أحسب أنها المشاعر التي بداخلي والتي تعطفني نحو الآخر؛ بعبارة أخرى هي مشاعري التي تخص الآخر. (المترجم)

(٦) اذهب إلى الصفحة [١٨٥].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٥٨، ١٥٨].

(٨) العلاقة تكون داخلية يعكس الصلة؛ Connection التي تكون خارجية. (المترجم)

(غ)

Anger	الغضب <sup>١</sup>
Grief <sup>٢</sup>	القُمُّ <sup>٢</sup>

(ف)

Understanding <sup>٤</sup>	الفاهمة
Joy <sup>١</sup>	الفرح <sup>٠</sup>
Curiosity <sup>٤</sup>	الفضول

(١) "الغضب إرادة الضرر للمغضوب عليه، ويكون من الكبير على الصغير وبالعكس".  
"والغضب معنى يقتضي العتاب من طريق جنسه من غير توطين النفس عليه ولا يغير حكمه". الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥ على التوالي.

(٢) "والقُمُّ معنى يتقبض القلب منه ويكون لوقوع ضرر قد كان أو توقع ضرر يكون أو يتوهمه".  
"والحزن تكاثف القُمُّ وغاظته ... والكرب تكاثف القُمُّ مع ضيق الصدر... والحسرة غمٌ يتجدد لفوات فائدة" الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ٢٦١، ٢٦٢ على التوالي. القُمُّ والقُمَّاء والقُمَّة : الكرب والحزن وليلة غمٌ وغمٌ وغمٌ مبهمة، القُمُّ : الدهاهية، القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة (غمٌ). نلحظ أن القُمُّ تكاثف الأحزان لدرجة تشكل منها حجاباً يمنعنا عن ما ورائه، فهومسبح مبهم، وكذا القُمُّ تكاثف الحزن والكرب على صدورنا حتى كانَ الدروب مُدَدَّة في وجوهنا. (المترجم)

(٣) اذهب إلى الصفحة [١٧٧].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٥٥، ١٧٧].

(٥) "البهجة حسن يفرح به القلب، وأصل البهجة السرور". و السرور لا يكون إلا بما هو نفع أو لذة على الحقيقة، وقد يكون الفرح بما ليس بنفع ولا لذة كفرح الصبي بالعدو ... وتنقبض السرور الحزن ... وتنقبض الفرح القُمُّ وقد يقتضي الإنعام بضرر يتوهمه من غير أن يكون له حقيقة و كذلك يفرح بما لا حقيقة له كفرح الحال بالمنى وغيره، ولا يجوز أن يحزن ويسرّ بما لا حقيقة له". الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ٢٥٧، ٢٦٠.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٥١، ١٧٧].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٨٨].

Virtue<sup>١</sup> الفضيلة

Thought الفكر

( ق )

Relation قريب: أحد الأقارب

Power<sup>٢</sup> القدرة<sup>٣</sup>

( ك )

Generosity<sup>٤</sup> الكرم

Quality<sup>٥</sup> الكيفية<sup>٦</sup>

( ل )

Pleasant اللاذ

(١) اذهب إلى الصفحة [٥٣، ٥٤، ٥٥].

(٢) "القدرة على عظيم المقدور وصنيره". "الطاقة غاية مقدرة القادر و استفراخ وسعه في المقدور". الفرق في اللغة، مرجع سابق، ص ٩٨، ٤٩٠.

(٣) اذهب إلى الصفحة [٦٩].

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٣٦].

(٥) "الكيف: هيئة فارّة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، وهي أربعة أنواع: الأول الكيفيات المحسوسة، والثاني الكيفيات النفسانية وهي أيضاً إماً راسخة كصناعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى متكلات، أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات، والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابعة الكيفيات الاستعدادية" التعريفات ، مرجع سابق، ص ٢٤١، ٢٤٢. "الكيفيات كذلك إماً أولية أو ثانوية والأولية هي التي لا تفصل عن المادة كالحرارة و الامتداد و الثانية هي المشتقة من الأولية كالألوان والأصوات" الحفني، عبد المقصود، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط ٢، مكتبة مدبوبي، القاهرة، ٢٠٠٠ م، ص ٦٩٥.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٤٠].

Pleasure <sup>١</sup>	اللذة <sup>١</sup>
(م)	
Moral Evidence <sup>٢</sup>	المبدأ الأخلاقي <sup>٢</sup>
Love <sup>٣</sup>	المحبة <sup>٣</sup>
Imagination <sup>٤</sup>	المخيّلة
Chance <sup>٥</sup>	المصادفة

(١) الشهوة توافق النفس إلى ما يلذ ويسر، واللذة ما تاقت النفس إليه ونمازعت إلى قوله". الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ١١٥. اللذات جمع لذذ: شيء عيني مفرد. اللذات جمع لذة مفهوم مجرد. اللذات: جمع ملذ. (المترجم) "اللذة إدراك الملائم من حيث أنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة اللذق ... وفقط العيشية للاحتراز عن إدراك الملائم لا من حيث ملائمته فإنه ليس بلذة كالدواء النافع المر فإنه ملائم من حيث أنه نافع فيكون لذة لا من حيث إنه ملذ" التعريفات، مرجع سابق، ص ٢٤٥. نلاحظ نزعة موضوعية عند الجرجاني، ونلاحظ أن هبوم خرج إلى النزعة الذاتية بقوله أن اللذة إدراك الملائم من حيث أنه نافع.

(٢) اذهب إلى الصفحة [١٦٢].

(٣) في نص الرسالة قمنا بترجمتها بـ (دليل أخلاقي) لكننا أثثنا تفاصيلها إلى (مبدأ أخلاقي) كونها أكثر دقة.

(٤) اذهب إلى الصفحة [١٤٧].

(٥) محبة من قبيل الإرادة و تجري على الشيء، ويكون المراد به غيره وليس كذلك الإرادة، تقول أحببته زيداً و المراد أنك تحب إكرامه و نعمه، و لا يقال أردت زيداً بهذا المعنى ، تقضيها البغضة ، و الشهوة تتعلق بالملاذ فقط و المحبة تتعلق بالملاذ و غيرها. و المحبة تكون فيما يوجبه ميل الطياع و المحكمة جمباً بينما الود من جهة ميل الطياع فقط. و المشق شدة الشهوة لنيل المراد من المشوق. الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص ١١٦. ١١٤.

(٦) اذهب إلى الصفحة [٩٩].

(٧) اذهب إلى الصفحة [١٦٦، ١٥٥، ١١].

(٨) اذهب إلى الصفحة [١٤٧، ١٥٤].

Advantage	الميزة
Comparison	المقارنة
Quality	الجودة
Property	الملكية
Subject	الموضوع
Object	الموضوع
(ن)	
Self	النفس

٢) اذهب إلى الصفحة [١٢٢].

(٢) اذهب إلى الصفحة [٦٦].

(٤) اذهب إلى الصفحة [٤٠].

(٥) موضوع تجمع على مواضيع؛ بمواجهة الذات. [THESE] موضوعة بمعنى أطروحة تجمع على موضوعات. بينما [SUBJECT] لغة؛ محطة، موضع، موضوع، ذات، اصطلاحاً: موضع يجمع على مواضيع؛ المحطة الذي تنطوي عليه الكيفية.

٦) اذهب إلى الصفحة [٤٠].

(٧) اذهب إلى الصفحة [٣٩].

(١) يقال : هَوَى تَهْوِي هَوِيًّا، بالفتح، إذا هبط ، وَهَوَى تَهْوِي هَوِيًّا، بالضم، إذا صعد، وقيل بالمعنى، (المهم في الحالين وجود حركة نحو الأسفل أو نحو الأعلى وهذا يطابق واقع حال النفس إذا انفعت، فاما أن ترتفع بالزهو وإنما أن تحدى بالاتضاع) ويقال هَوَى الناقة ... تَهْوِي هَوِيًّا ، فهي هاوية إذا عدت عدوأ شديداً أرفع العسو ، كانه في هواء بشر تهوي فيها. (نجد هنا مناسبة الشدة وهو ما يطابق واقع حال النفس إذا تتعرض لهوى ما؛ أي لحالة نفسية شديدة) . والهوى المقصور : هو النفس ، وإذا أضفته إليك قلت هواي . ابن معينه: الهوى العشق ، يكون في مداخل الخير والشر . والهوى<sup>٢</sup> : المَهْوِي<sup>٣</sup> . وهو النفس إرادتها والجمع الأهواه . التهذيب: قال اللغويون الهوى محبة الإنسان الشيء غلبة على قلبه، قال الله عز وجل : ونهى النفس عن الهوى : معناه نهادها عن شهواتها و ما تدعوا اليه من معاصي الله عز وجل . (اذن النظرة السلبية للأهواه ترجع للنظرة الدينية الأمر الذي يجد تفسيره في شدة الهوى وسلطه على الإنسان حتى يبعد مطلبه أو يحقق غايته ، وهو ما يميز الهوى فعلاً) الأثيل: الهوى مقصور هوى الضمير، ... ورجل هو : ذو هوى مخامرها . وامرأة هَوِيَّة : لا تزال تهوى على تقدير فعلة فإذا بُتُّ منه فعلة بعزم العين تتقول هَيَّة . (هَوِيَّة: لا تزال تهوى، أي مستمرة في الفعل، فإذا أخذناها بصيغة المبالغة هنا هَوِيَّة) وفي حديث بيع الخيار : يأخذ كل واحد من البيع ما هَوِيَ أي ما أحب ، ومتى تكلم بالهوى مطلقاً لم يكن إلا متنموماً حتى يُنعت بما يخرج معناه كقولهم هَوَى حَسَنٌ وهَوَى موافق للصواب ... وأثبت سببويه الهوى لله عز وجل ف قال : فإذا فعل ذلك فقد تقرب إلى الله بهواه . وقوله عز وجل : فاجعل أقدمة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الشمرات ، فيمن قرأ به إنها عذاء يالي لأن فيه معنى تمبل ، والقراءة المعروفة تهوى إليهم أي ترتفع ، والجمع أهواه ... الفراء تهوى إليهم أي تُسرع ... واستهواه الشياطين: ذهبت بهواه وعقله (يبلغ الهوى من الشدة أن يتحكم بالعقل) . هاوية والهاوية اسم من أسماء جهنم . لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، مادة هوا .

(و)



(١) هُوَيَّةُ تَصْفِيرُ هُوَةُ ، وَقِيلُ : الْهُوَيَّةُ بَثَرَ بَعِيدَةَ الْهُوَةِ ... ابْنُ شَمِيلٍ : الْهُوَةُ ذَاهِبَةٌ فِي الْأَرْضِ  
بَعِيدَةِ الْقَمَرِ مِثْلُ الدَّحْلِ غَيْرُ أَنَّ لَهُ أَجَاجًاً اَلْأَصْمَعِيًّا : الْهُوَةُ الْبَثَرُ . لِصَانُ الْعَرَبِ ، ابْنُ  
مَنْظُورٍ ، دَارُ صَادِرٍ ، بَيْرُوتُ ، مَادَّهُ هُوَا . (الْهُوَيَّةُ بَثَرَ بَعِيدَةَ الْهُوَةِ ، وَهَذَا يَوْافِقُ عَمَقَ النَّفْسِ  
وَعَظَمَ اَسْعَاعِهَا أَوْ الْمَلَكَةِ النَّفْسِيَّةِ الَّتِي تَعْبُرُ الْهُوَى ، هَذَا مِنْ جَهَةٍ وَمِنْ جَهَةٍ أُخْرَى يَقَالُ  
رَجُلٌ هُوَ : ذُو هُوَى مُخَامِرٌ . وَامْرَأَةٌ هُوَيَّةٌ ! أَيْ صِيَفَةُ التَّائِبِتِ الْمُوَافِقَةُ لِلْمَلَكَةِ هِيَ هُوَيَّةٌ .)

(٢) اذْهَبْ إِلَى الصَّفْحَةِ [١٧٥، ١٧٦، ١٧٧].

(٣) اذْهَبْ إِلَى الصَّفْحَةِ [٩٧].

## المصطلحات وفق ترتيب الأبجدية الإنكليزية

### (A)

Acquaintance	صاحب
Admiration	إعجاب
Advantage	مصلحة
Affection	أثر وجداني
Anger	الغضب
Approval	استحسان
Appetite	اشتهاء
Aversion	صدود

### (B)

Beauty	الجمال
Benevolence	الخيرية

### (C)

Capability	استطاعة
Causation	السببية
Cause	السبب
Chance	صدفة

Conception	أفهمة
Contempt	ازدراء
Contiguity	تجاور
Comparison	المقارنة
Custom	تعود

( D )

Deformity	الشووه
Desire	ارتفاب
Disapproval	استهجان

( E )

Envy	الحسد
Emotion	انفعال
Esteem	التقدير
Experience	خبرة

( F )

Fame	حسن الصيت
Fear	الخوف

( G )

Generosity	الكرم
Genius	العبقريّة
Grief	القُوى

## ( H )

Hatred	بغضه
Hope	رجاء
Humility	الضمة

## ( I )

Imagination	المخيّلة
Impression	انطباع
Indiffernce	استهتار

## ( J )

Joy	الفرح
-----	-------

## ( L )

Liberty	الحرية
Love	المحبة
Love	العشق

## ( M )

Malice	ضيقية
Moral evidene	المبدأ الأخلاقي

## ( N )

Necessity	الضرورة
-----------	---------

## ( O )

OBJECT	موضع
--------	------

( P )

Pain	الألم
Passion	هوى
Pity	الشفقة
Pleasant	لذ
Pleasure	اللذة
Power	القدرة
Pride	الزهو
Property	الملكية

( Q )

Quality	الملائكة
Quality	الكيفية
Quality	الفصل

( R )

Reason	العقل
Regularity	انتظام
Relation	علاقة
Resemblance	تشابه
Respect	احترام
Riches	ثراء

( S )

Self	نفس
Sentiment	العاطفة
Spontaneity	الطوعية
Surprise	الدهشة
Sympathy	التعاطف

( T )

Taste	تذوق
-------	------

( V )

Vice	رذيلة
Virtue	الفضيلة

( W )

Will	إرادة
Wit	ظرافة



رسالة في الطبيعة الإنسانية  
الكتاب الثاني: في الأهواء

## الباب الأول: الزهُو والضُّعْفُ

الفصل الأول: تقسيم البحث.

الفصل الثاني: الزهُو والضُّعْفُ، موضوعاتهما وأسبابهما.

الفصل الثالث: من أين تشقق هذه المواقف والأسباب؟

الفصل الرابع: علاقات الانطباعات والأفكار.

الفصل الخامس: تأثير هذه العلاقات على الزهُو والضُّعْفُ.

الفصل السادس: حدود هذا النّظام.

الفصل السابع: الفضيلة والرذيلة.

الفصل الثامن: الجمال والشّوه.

الفصل التاسع: المصالح والمعارض الخارجية.

الفصل العاشر: التملّك والثّراء.

الفصل الحادي عشر: محبة حُسن السمعة.

الفصل الثاني عشر: الزهُو والضُّعْفُ عند الحيوانات.

# الفصل الأول

## تقسيم البحث

ت分成 جميع ادراكات الذهن إلى انتطاعات وأفكار، وطالما أن ذلك كذلك، تتعمل الانططاعات فرقة أخرى إلى انتطاعات أصلية وثانوية. وتقسيم الانططاعات هذا، يشبه ذلك التقسيم الذي استفدت منه سابقاً عندما ميزتها إلى انتطاعات حسية وتأملية<sup>(١)</sup>.

وتعتبر الانططاعات الأصلية أو الانططاعات الحسية بكل ما هي عليه، انتطاعات تصدر عن بنية الجسد، أو عن الأرواح الحيوانية<sup>(٢)</sup>، أو عن تطبيق الموضع على الأعضاء الخارجية، من دون أن ينشأ أي إدراك سابق في النفس. في حين تعتبر الانططاعات الثانوية أو التأملية بكل ما هي عليه، انتطاعات متأنية عن بعض الانططاعات الأصلية إما مباشرة أو بتوسط أفكارها. وتعد كل انتطاعات الحواس، وكل الألام واللذات الجسدية من النوع الأول، إما الأهواء والانفعالات المشابهة لها فهي من النوع الثاني.

يجب أن يبدأ الذهن [دراكاته من مكان ما، بكل تأكيد، وطالما أن الانططاعات تسبق أفكارها المطابقة لها، فلا بد من وجود بعض الانططاعات التي تظهر في الروح من دون أي مقدمة لها، وبما أنها تعتمد على أسباب طبيعية وفيزيائية، فإن فحصها سيقودني بعيداً عن موضوعي الحالي إلى علوم التشريح والفلسفة الطبيعية. ولهذا السبب سوف أقتصر هنا على الانططاعات الأخرى، التي دعوتها ثانوية وتأملية، والنائمة إما عن الانططاعات الأصلية أو عن أفكارها، حيث تعتبر الألام واللذات الجسدية مصدراً للكثير من الأهواء، عندما

(١) العتاب الأول، الباب الأول، الفصل الثاني.

(٢) أغلب الذين أن هم يقصد السبالة العصبية (المترجم).

يشعر ويتأمل الذهن بها سوية، لكن النشوء يكون أصلًا في الروح أو في الجسد. ناده بما يروق لك .. من دون أي فكرة أو إدراك سابق. حيث تسبب نوبة من التقوس سلسلة طويلة من الأهواء مثل الحزن، والرجاء، والخوف، إلا أنها لا تُشتق مباشرة من أي فكرة أو أثر وجداني.

ويمكن تقسيم الانطباعات التأملية إلى نوعين هما: [٢٧][١] الساكنة والعنيفة. ونجد من النوع الأول الإحساس بالجمال والشوه في الفعل والإنشاء والمواضيع الخارجية. ومن النوع الثاني نجد أهواء المحبة والبغض، الغمّ والفرح، الزهوّ والضمة. غير أنّ هذه القسمة بعيدة عن الدقة، إذ يرتفق الطرف الشعري والموسيقي مراراً إلى أقصى درجاته، بينما تتحطّم تلك الانطباعات الأخرى، التي سميت أهواء بشكلٍ صحيح، إلى انفعالات رقيقة جداً، لدرجة لا تكاد تلحظ فيها، بوجه من الوجوه. ولكن بما أنّ الأهواء أكثر حدة في العموم من الانفعالات الناشئة عن الجمال والشوه، فإنّ هذه الانطباعات تكون قد تميّزت عن بعضها عموماً. وبما أنّ مواضع الذهن الإنساني وفيرة ومتعددة، فسوف تستغل هذه القسمة العامة والخادعة، بحيث يمكن لي أن أتابع مع الترتيب التصاعدي، ولكوني قد قلت كلّ ما فكرت أنّه يتعلق ضرورةً بأفكارنا، فسوف أفسّر الآن هذه الانفعالات العنيفة أو الأهواء من حيث طبيعتها، وأصلها، وأسبابها وأثارها.

تُقسم الأهواء إلى أهواء مباشرة وأهواء غير مباشرة عندما تقوم بمعاينة تفصصية لها بالإجمال. وأنا أفهم من الأهواء المباشرة، مثلًا ما ينشأ مباشرة عن الخير والشرّ، وعن الألم أو اللذّة. وأفهم من الأهواء غير المباشرة مثلًا ما ينطلق من المبادئ ذاتها، لكن من خلال الاقتران بكيفيات أخرى. ولا أستطيع في الوقت الحاضر أن أبّرّ أو أن أفسّر هذا التفريق بشكلٍ أوسع، أقدر فقط، أن الاحظ بالعموم، التي استوعب ضمن الأهواء غير المباشرة الزهوّ والضمة، والطموح، والغرور، والمحبّة، والبغض، والحسد، والشفقة، والضفينة، والكرم، مع توسيع كلّ منها. وضمن الأهواء المباشرة الرغبّين، والصدود، والغمّ، والفرح، والرجاء، والخوف، واليأس، والأمن. وسوف أبدأ الآن بالمجموعة السابقة.

---

(١) رقم الصفحة في النص الأصلي الإنكليزي (المترجم)

## الفصل الثاني

# الرَّهُوُّ والضُّعُوُّ: مَوْضِعُهُمَا وَأَسْبَابُهُمَا

تعتبر أهواء الرَّهُوُّ والضُّعُوُّ انتطباعات بسيطة ومتاسقة، لذلك من المحال أن نقدر أبداً على إعطاء تعريف تامًّا لهما، أو لأيٍّ من الأهواء في واقع الأمر، مهما استخدمنا أعداداً غفيرة من الكلمات. أقصى ما يمكن أن نتوهمه هو وصفهما، عن طريق تعداد هذه الأحوال التي تصبحهما، لكن بما أنَّ هذه الكلمات، الرَّهُوُّ والضُّعُوُّ، ذات استعمال عام، والانتطباعات التي تمثلها من أكثر الانتطباعات عمومية، فإنَّ كلَّ شخص سيكون قادرًا على تشكيل فكرة تامة عنها، بنفسه، من دون التعرُّض لخطر الوقوع في الخطأ. [٢٨] ولهذه العلة سأدخل مباشرة في فحص هذه الأهواه، ولن أضيع الوقت في الافتتاحيات.

يملك الرَّهُوُّ والضُّعُوُّ، بدهيَّاً، رغم تعارضهما المباشر، الموضوع نفسه. وهذا الموضوع هو النفس أو تلك التوالية من الأفكار والانتطباعات المترابطة، التي تذكرها وتُعيها بصورة صميمية. ويتحدد مجال الرؤية هنا دائمًا، عندما تتحفَّز بأيٍّ هوى منها. حيث تشعر بأيٍّ من هذين الوجدانين المتعاكسيْن، وفقًا لما تكون عليه فكريتنا عن أنفسنا، مساعدة بقليل أو كثير، فتزيد هي بالرَّهُوُّ أو تنقم بالضُّعُوُّ. ومهما استوَّب الذهن من مواضيع أخرى، فإنَّنا نتأملُّها باعتبار ما عليه أنفسنا، وإنَّ لن تكون قادرة أبداً، لا على إثارة هذه الأهواه، ولا على إنتاج أصغر زيادة أو نقصان فيها. فالنفس عندما لا تكون في الاعتبار، ليس ثمة مجال لا للاتضاع ولا للرَّهُوُّ.

لا تقدر أبداً تلك التوالية المتصلة من الأدراكات والتي ندعوها النفس، على الرغم من أنها الموضوع الدائم لهذين الهَوَيْنِ، أن تكون سببَهُما أو أن تكون كافية

وحدها لإثارتهم. فهما متقارضان بشكلٍ مباشر ويملكان الموضوع ذاته بصورة مشتركة، فإذا كان موضوعهما هو نفسه سببهما، فإنه لن يقدر أبداً على إنتاج أحدهما، بآلية درجة، إلاً وتجُّب عليه في الوقت نفسه أن يثير درجة مماثلة من الهوى الآخر، حيث سيدمرهما تعاكسهما وتضادهما معاً. فمن الحال أن يزهو رجل ويتشضَّع في الوقت نفسه، وإذا امتلك أسلوباً مختلفاً لهذه الأهواء، كما يحدث غالباً، فإنَّ الأهواء إماً أن تقع بالتناوب، أو إذا تلاقيا، فإنَّ أحدهما سيبيد من الآخر بقدر ما تذهب به قوته، والفضلة من ذلك التلاقي، تستمر بتأثيرها على الذهن، حيث أنها الأكثر تفوقاً. لكن في القضية الحالية لا يقدر أيٌّ منهما على التفوق، بسبب الافتراض أنَّ الرؤية بما هي كذلك، هي من وجهة نظرنا، وحيث أنَّ الذي أدى إلى إثارتهما كائن حيادي تماماً لكتبهما، فإنه سينتجهما بالمقدار نفسه، أو بكلمات أخرى لا يقدر على إنتاج أيٍّ منها. فإذا ثارة أيٍّ هوى وتحرِّك مقدار معاذل من الهوى المعارض له، يعني إبطال ما تمَّ فعله مباشرة، وترك الذهن، في النهاية، ساكناً تماماً وفي حالة من الحياد.

لذلك يجب أن نميِّز السبب من الموضوع في هذه الأهواء، بين تلك الفكرة التي أثارتها وتلك التي توجه نظرها صوبها عندما تمَّ إثارتها. حيث يلفت الزهُوُّ و الضعة انتباها إلى أنفسنا [٣٩] مباشرةً، ولو أثيراً لمرة واحدة، ويشيران إلينا بمثابتها موضوعهما الغائي والختامي، لكن يوجد شيء ما مستلزم أكثر من غيره لإثارتهما، يكون خاصاً فقط بـأحدَهما، ولا ينتجهما معاً بالدرجة نفسها. فالفكرة الأولى التي تُقدِّم للذهن، تكون عن السبب أو المبدأ المنتج، وهذا يثير الهوى المرتبط به، وذلك الهوى، عندما يثار، يحول نظرنا إلى فكرة أخرى، عن النفس. إذن يتموضع هنا الهوى بين فكرتين، تتجه الأولى وينتج هو الأخرى. لذلك تمثل الفكرة الأولى السبب، وتمثل الفكرة الثانية موضوع الهوى.

نلاحظ عند البدء بالعمل على أسباب الزهُوُّ والضعة، أنَّ خاصيتها الأكثر تميِّزاً ووضوحاً هي التنوُّع العريض للمواضيع التي تحطُّ عليها. إذ تعتبر كلَّ المُلكات القيمة للذهن أسباباً للزهُوُّ، سواءً كانت الخيالة، أم الحاكمة، أم الذاكرة، أم النزوع، أم الفطنة، أم الحصافة، أم التعلم، أم الشجاعة، أم العدل، أم سلامة الْهُلُق، وبالتالي تعتبر عكوسها أسباباً لللائتمان. وهذه الأهواء ليست محصورة

بالذهن بل يمتدّ مداها ليشمل الجسد بمثيل ذلك. فقد يزهو الرجل بجماله، وقوته، ورشاقته، وهيئته الجميلة، وحسن أسلوبيه في الرقص، وركوبه الخيل، ومبارزته بالسيف، وحذاقته في أي عمل يدوّي أو صناعي، لكن هذا ليس كل شيء، إذ يبدو أنّ الهوى يستوعي أيّاً من المواضيع المترافق، أو حتى المتصلة بنا بأقلّ درجة ممكّنة أيضاً. مثلاً بلدنا، وعائلتنا، وأطفالنا، وأقربياً وآباءنا، وثرواتنا، وبيوتنا، وحدائقنا، وخيوتنا، وكلابنا، وثيابنا، فما من هذه الأشياء قد يصبح سبباً للزهو أو لللاتضاع.

تتبّدّى من التمعّن بهذه الأسباب ضرورة التمييز مجدداً في أسباب الهوى، بين الكيفية التي تشتعل والموضع الذي تحطّ عليه. على سبيل المثال، رجل مزهو بنفسه لامتلاكه بيتاً جميلاً أو لأنّه قد بناه واقتصره بنفسه. تجد هنا أنّ موضوع الهوى هو نفس الرجل، وأنّ السبب هو البيت الجميل، ويتجزأ السبب مجدداً إلى جزأين، هما: ١. الكيفية التي تُشتعل الهوى، ٢. الموضع الذي تُطبع عليه هذه الكيفية. الكيفية هي الجمال، والموضع هو البيت باعتباره ملكه أو من اختراجه. ويعتبر كلاً الجزأين أساسيين، بل إنّ التمييز بينهما بلا جدوى ومن نسيج الخيال. فالجمال منظور إليه فقط بما هو كذلك، وإذا لم يتموضع على شيء ما ذو علاقة بنا فإنه لن ينفع أبداً أيّ زهو أو غرور. [٤٠] كذلك فإنّ العلاقة الأقوى، وحدتها من دون الجمال، أو شيء ما آخر في مكانه، ذات تأثير ضئيل على ذلك الهوى. لذلك يتعجب علينا أن نعتبر هذين الأمرين عناصر أصلية مؤلّفة للسبب، وأن نثبت في أذهاننا فكرة دقيقة عن هذا التمييز، طالما أنّ اتفصالهما سهل من جهة، وأنّ اقترانهما ضروري لإنتاج الهوى من جهة أخرى.



## الفصل الثالث

### من أين تشقق هذه المواقف والأسباب؟

لقد تقدمنا للدرجة أن نلاحظ الفرق بين موضوع الأهواء وسببها، وأن نميز في العيب، الكيفية التي تُشَفَّلُ الأهواء، من الموضع الذي تقطيع فيه تلك الكيفية، ونتابع الآن فحص ما يُحدِّدُ كلَّ منها لتكون ما هي عليه، وتعين الموضوع والكيفية والموضع المخصوص لهذه الوجديّات. لأنّا سنفهم بهذه الوسائل أصل الزَّهْوُ والضّعف فهماً عميقاً.

يتعيّن لهذه الأهواء في المقام الأول بدهيّاً أن تملك نفساً بمثابة موضوع لها، ليس بالملكيّة الفطرية فحسب، ولكن أيضاً بالملكيّة الأصلية. ولا يقدر أحد على الشك أنَّ هذه الملكيّة ليست فطرية؛ بسبب عملياتها المستمرة والمكينة. إذ تعتبر النفس على الدوام موضوعاً للزَّهْوُ والضّعف، ومهما بدت الأهواء في المأواراء، فإنّها تتطلّب منظورة باعتبار ما عليه أنفسنا، وإنّما استطاع أي شخص أو أي موضوع أن يملك أي تأثير علينا. وإذا اعتبرنا أنَّ الفارق المميّز لهذه الأهواء، يتأتى عن كيّفية أصلية أو باعث بديهي، فإنَّ الأمر من البدويات كذلك. فالطبيعة لو لم تكن قد أعطت بعض المَلَكَات الأصلية للذهن، لما كان يملك مَلَكَات ثانوية أبداً؛ لأنَّه في تلك الحالة لن يملك أساساً للفعل ولن يقدر أبداً على البدء باستعمال قدراته. الآن، هذه المَلَكَات التي سنعتبرها أصلية، هي بما هي كذلك، الأعظم ملازمة للروح، ولا يمكن أن تتحلّ إلى شيء آخر غيرها، وهكذا هي المَلَكَة التي تحدّد موضوع الزَّهْوُ والضّعف.

ربما يمكننا أن نوسّع السؤال، على نحو أعظم، بأن نتساءل هل الأسباب التي تولّد الهوى فطريةٌ مثل الموضوع الذي يتّجه صوبه؟ وهل يصدر كلَّ ذلك

التنوع الواسع في الأسباب عن نزوة ما أو عن بنية الذهن؟ سقراط هذا الإشكال حالاً، إذا أقينا بنظرنا على الطبيعة الإنسانية، [٤١] وتأملنا استمرار الموضع ذاتها في كل الأمم والشعوب، في إثارة الزهو والضعة، وذلك على أساس قدرتنا على معرفة ما الذي سينقص أو سيزيد هذا النوع من الأهواء عند رجل غريب بشكل قريب جداً. وإذا وجدت أي مغابرة بهذا الشخص، فإنها لا تتأتى عن شئ إلا الاختلاف بالطبع وسخنات الوجه، وهو فضلاً عن ذلك لا يستحق الاعتبار أبداً. فهل تقدر أن تخيل الرجال غير مكتئين كلية لقوتهم أو لثرائهم أو لجمالهم أو لفضلهم الشخصي، وأن زهوهم وغروورهم لن يتاثر بهذه المزايا، بينما تظل الطبيعة الإنسانية على حالها؟

سنجد عند فحص أسباب الزهو والضعة، أنها ليست أصلية، على الرغم من أنها فطرية بشكل واضح، وأنه من المحال بشكل مطلق، أن يتلامم كل واحد منها مع هذه الأهواء بواسطة البنية الأولية والاشتراض الخاص بالطبيعة. وبالقياس إلى عددها الهائل نجد أنَّ الكثير منها آثار فنية، وتشمل جزء منها عن الصناعة، وعن النزوة بجزء آخر، وجزء ثالث عن حُسن حظ الرجال. فالصناعة تنتج البيوت، والأثاث، والثياب. وتحدد النزوة أنواعها وكيفياتها تحديداً مخصوصاً، والحظ السعيد غالباً ما يساهم في كلَّ هذا، بالكشف عن الآثار التي تنتج عن اختلاطات الأجساد واتجاداتها المختلفة. لذلك من السخف أن تخيل أنَّ الأسباب جميعها مشتقة ومشترطة من قبل الطبيعة، وأنَّ كلَّ إنتاج فنيٍّ جديد يسبب الزهو أو الضعة، بدلاً من تحويل نفسه ليتلامم مع الهوى باقتسام جزء من الكيفية العامة التي تشغل العقل فطرياً، هو نفسه موضوع لمبدأ أصليٍّ يستنقى متوارياً حتى حينها في الروح، وأنَّ هذا المبدأ انكشف أخيراً عن طريق المصادفة فقط. لذلك فالقول إنَّ الميكانيكي الأول الذي اخترع طاولةً أنيقة وجميلة، أنتج زهواً في نفسه استحوذ عليه، بواسطة مبادئ مختلفة عن المبادئ التي جعلته فخوراً بكراسي ومنضدات مليحة، قول سخيف. وطالما أنه كذلك بشكل واضح، يجب أن نستخلص أنَّ كلَّ أسباب الزهو والضعة لا تتلامم مع الأهواء بواسطة

(١) وردت في النص باللغة الفرنسية *Scrittoire*.

كيفية أصلية مميزة، لكل منها بل يوجد ظرف، أو مجموعة ظروف مشتركة بينها جميعاً يعتمد عليها نجوعها.

علاوة على ذلك، نجد في مضمون الطبيعة على الرغم من كثرة النتائج، أنَّ المبادئ التي تنشأ عنها غالباً ما تكون قليلة ويسيرة، وأنَّ الالتجاء إلى كيفية مختلفة لشرح كلَّ عملية مختلفة، بدلاً من البحث عن الظروف المشتركة، عالمة على أنَّ الشخص الطبيعي ناقص التدريب. [٤٢] إلى أي حد يجب أن يكون هذا صحيحاً، بالإشارة إلى الذهن الإنساني، حيث يمكن الاعتقاد بحق، بما هو موضع ضيق، أنَّه غير قادر على احتواء كومة هائلة الحجم من المبادئ بالقدر الضروري لإثارة أهواه الزهو والضعة، إذا كان كلَّ سبب مميَّز متلائماً مع هوى ما بمجموعة مبادئ مميَّزة؟

لذلك نجد أنَّ الفلسفة الأخلاقية هنا، في الحال نفسه الذي كان للفلسفه الطبيعية، أخذت يعين الاعتبار علم الفلك قبل آوان كوبيرنيكوس<sup>(١)</sup>. حيث اخترع الأقدمون، على الرغم من درايتهم بالموعة التي تقول: لا تصنع الطبيعة شيئاً عبيداً، مثلَ هذه الأنظمة المتشابكة من السماوات، والتي بدت غير متسقة مع الفلسفة الصالحة، ومنحوا في النهاية فسحة لشيء ما أكثر بساطة وفطرية. فأن نخترع من دون تحرّج مبدأ جديداً لكلَّ ظاهرة جديدة، بدلاً من ملائمتها للمبدأ القديم، وأن ننتقل على فرضياتنا بتنوع من هذا الصنف، إنما هي براهين أكيدة، على بطلانها جميعاً: أي ولا مبدأ منها هو المبدأ الحق، وإنما نرحب فقط بإخفاء جهلنا بالحقيقة من خلال عدد من الافتراضات.



---

(١) (١٤٧٣ م ١٥٣٢ م) عالم فلك بولوني أول من قال أن الأرض تدور حول الشمس مناقضاً بذلك الفكر المدعوم من قبل الكنيسة. (المترجم)

## الفصل الرابع

# العلاقات بين الانطباعات والأفكار

هكذا تكون قد أنسنا حقيقتين من دون أيّ عائق أو مصاعب تذكر، ١- تثير هذه التشكيلة من الأسباب الزّهُوُّ والضّعة من خلال مبادئ فطرية، ٢- لا يتلاعُم كلّ سبب مختلف مع هواه من خلال مبدأ مختلف. أمّا الآن، فستتابع البحث في كيفية ردّ هذه المبادئ إلى عدد أقل، وإيجاد شيء ما مشترك يعتمد عليه تأثيرها ضمن هذه الأسباب.

ويجب أن نتتصرّر، من أجل هذا، في خاصيّات معينة للطبيعة الإنسانية، لم يلحّ الفلاسفة كثيراً في طلبها على العموم، على الرغم من امتلاكها تأثيراً عظيماً على كلّ عملية من عمليات الفاهمة والهويّة على حدّ سواء.

الخاصيّة الأولى منها، هي تداعُّ الأفكار التي غالباً ما لاحظتها وشرحتها. فمن المحال على الذهن أن يثبت نفسه ثبيتاً راكزاً على فكرة واحدة لوقت طويٍّ، ولا أن يقدر أبداً، حتى بأقصى جهوده، على الوصول إلى استمرارية كهذه. لكنّ مهما كانت قابلية أفكارنا للتغيير، فهي لا تتمّ كلياً في تغيراتها من دون قاعدة ومنهج. فالقاعدة التي تمضي على إثرها، هي الانتقال من الموضوع الأول إلى ما يشابهه، أو إلى ما يجاوره، أو إلى من أنتجه. [٤٢] إذ عندما تحضر فكرة ما إلى المخيّلة، فإنّ أيّ فكرة أخرى مرتبطة بها، بهذه العلاقات، من الطبيعي أن تتبعها وأن تدخل معها بيسرٍ كبيرٍ بواسطة ذلك التمهيد.

الخاصيّة الثانية، التي سأرقبها في الذهن الإنساني، هي تداعُّ مشابهٍ في الانطباعات. فكلّ الانطباعات المتماثلة مرتبطٌ بعضها ببعض، فما أن يثور رسالة في الطبيعة م - ٦ -

أحداً حتى تتبعه البقية بصورة مباشرة. مثلاً **الغمى** وال**خيال** تثيران الغضب، والغضب يثير الحسد، والحسد يثير الضفينة، والضفينة تثير **الغمى** ثانية، حتى تكمل الدائرة يكاملها. وبطريقة مماثلة عندما يزدهي مزاجنا بالفرح فإنه يرمي بنفسه تلقائياً في **المحبة**، وال**الكرم**، وال**الشفقة**، وال**الشجاعة**، وال**الزهو** وباقى الوجданيات المماثلة. إذ من الصعب على الذهن عندما ينفعلي بأى هوى، أن يقتصر نفسه على ذلك الهوى وحده، من دون أي تغيير أو اختلاف. فالطبيعة الإنسانية متقلبة لدرجة أنه لا يمكنها أن تقر بأى انتظام. فالتغير شيء أساس فيها. وإلى ماذا يمكنها أن تتغير تلقائياً؟ هل إلى الوجدانيات أو إلى الانفعالات المتناسبة مع المزاج والمتوافقة مع تلك المجموعة الصائدة من الأهواء حينئذ؟ إذن من الواضح وجود تجاذب أو تداعُّ بين الانطباعات كما بين الأفكار، على الرغم من هذا الفرق الكبير، حيث تداعى الأفكار **بالتشابه والتجاور والسببية**، بينما تداعى الانطباعات **بالتشابه فقط**.

وفي المقام الثالث، يُلحظ في هذين النوعين من التداعي، مساعدتهما ومؤازرتهما لبعضهما بعضاً بصورة كبيرة، ولذلك يتم الانتقال بسهولة أكبر عندما يتلاقيان في الموضوع نفسه. كما أن الرجل الذي تتفق مزاجه وانزعج بشكل كبير من إساءة رجل آخر له، من أي نوع كانت، من شأنه أن يجد مائة سبب للسخط ونفاد الصبر والخوف وأهواه أخرى مزعجة، خاصةً إذا كان يقدر على اكتشاف هذه الأسباب في الشخص الذي كان سبباً لهواه الأول أو بقريه. هذه المبادئ التي تتقىم على انتقال الأفكار، تتعاون هنا مع المبادئ التي تُشغل الأهواء، وكلاهما يتهدان في فعل واحد، يُدق على الذهن باعثاً مضاعفاً. لذلك سيثور الهوى الجديد بعنف أعظم بكثير، كما سيصير الانتقال إليه أكثر سهولة وتلقائية.

وفي هذه المناسبة، سأسوق حجّة كاتب طريق، عبر عن نفسه بالطريقة التالية: "طالما أن الواهمة تتمتع بأى شيء سواء أكان عظيماً، أم قوياً، أم جميلاً، وأن تلذّها يستمر ازدياداً كلما وجدت المزيد من هذه الكمالات في الموضوع ذاته، فهي قادرة على تلقي غبطة جديدة بمساعدة حاسة أخرى. [٤٤] وهكذا يوقف

أي صوت متواصل، كالموسيقى المنبعثة من أصوات الطيور، أو شلال المياه، في كل لحظة ذهن المشاهد و يجعله أكثر انتباهاً لجماليات المكان المتعددة التي تتموضع أمامه. ولذلك إذا فاح أريج روائح أو عطور الطبيعة فإنها تزيد متعة الخيال، وتجعل حتى الألوان وأخضرار الأرض أكثر طيبة؛ لأنَّ أفكار كلتا الحاستين تزكي بعضها، وهي مبهجة مع بعضها أكثر مما لو دخلت إلى الذهن منفصلة، كذلك حال الألوان المختلفة لصورة ما، عندما تكون مرتبة بشكل حسن، فإنَّ أحدهما يُبَرِّز حُسْنَ الآخر، وتلتقي الصورة جمالاً إضافياً من مزية الحالة "نلاحظ في هذه الظاهرة التداعي في كلٍّ من الانطباعات والأفكار، بمثيل ما نلاحظ المساعدة المتبادلة التي يمدان بعضهما بعضاً بها.



## الفصل الخامس

### تأثير هذه العلاقات على الرهء و الضعف

تأسست هذه المبادئ إذن على خبرة لا تقبل الشك، ولذلك بذات أتم الامكانيات ستطيقها متروياً في أسباب الرهء والضعف، سواء أكانت هذه الأسباب كيفيات تشتمل، أم مواضع تحطّ عليها تلك الكيفيات. ولدى فحص هذه الكيفيات، وجدت مباشرةً أنَّ الكثير منها يتواافق في إنتاج إحساس الألم واللذة، فضلاً عن هذه الوجادات التي أحاول هنا أن أفسرها. لذا فإنَّ جمال جسمنا، بما هو جمال جسديٌّ، وبواسطة مظهره بالذات، يعطي لذةً مثلاً يعطي زهواً، وتشوهه يؤلم مثلاً يعطي اضطاعاً. كذلك تبهجنا وليمة عظيمة وتسوئنا وليمة وضيعة. وبالتالي ما قد اكتشفت أنَّه صحيح في بعض الحالات، سأفترض أنَّه كذلك في جميعها، وسأعتبره قضية مسلم بها في الوقت الحاضر من دون أيٍ برهان آخر، وهو أنَّ كلَّ سبب للرهء ينتج بواسطة كيفياته الخاصة به وحده لذةً مستقلةً، وأنَّ كلَّ سبب للاضطاع ينتج بواسطة كيفياته الخاصة به وحده إزعاجاً مستقلأً.

أيضاً، لدى تأمل الموضع التي تلتزق بها هذه الكيفيات، وضفت فرضية جديدة تبدو أيضاً معقولة من خلال عدة حالات واضحة وهي: أنَّ هذه الموضع إما أن تكون أجزاء من أنفسنا أو شيئاً ما متصلأً بنا عن قرب. وبالتالي فإنَّ كيفيات أفعالنا وأساليبنا السيئة والجيدة تؤلف الفضيلة والرذيلة وتحدد سماتنا الشخصية، حيث لا شيء يشغل هذه الأهواء بقوّة أكثر منها. [٤٥] ونجد على المثال نفسه أنَّ جمال أو تشوه جسمنا، أو بيومتنا، أو عرياتنا، أو إثاثتنا، إما أن

يجعلنا مفرورين أو متضعين. وأن الكيفيات ذاتها عندما تنتقل إلى موضع لا تحمل لنا أي علاقة فإنها لا تؤثر على أيٌ من هذه الوجданيات، حتى بالحد الأدنى. بما أتنى هكذا قد افترضت، بوجه من الوجه، خاصيتين لأسباب هذه الوجدانيات، وهما: ١. تفتح الكيفيات لما أو لذة مستقلين، ٢- أن الموضع التي تحظى عليها الكيفيات متصلة بالنفس، استأنفت فحص الأهواء ذاتها علني أجد فيها شيئاً ما متطابقاً مع الخاصيات المفترضة لأسبابها.

الكيفية الأولى: وجدت أن الموضع الخاص بالزهو والضعة وحدهما، محدد بواسطة غريزة فطرية وأصلية، وأنه من الحال المطلق، لهذه الأهواء أن تنظر أبداً إلى ما وراء النفسم، أو ذلك الجسم المنفرد، الذي يعي كلّ منّا أفعاله وعواطفه بصورة حميمة، بسبب التركيب البدئي للذهن. وفي النهاية يهجر الفكر هنا بشكل دائم، عندما تنفعل بأيٍ من هذه الأهواء، ولا نقدر أبداً في تلك الحالة من الذهن، أن نزير بصرنا عن هذا الموضع. ومن أجل هذا تقصدت أن لا أعطي أيٍ تفسير، بل أن أعتبر هذا الاتجاه الخاص بالفكرة كيفية أصلية.

الكيفية الثانية: التي اكتشفتها في هذه الأهواء، والتي اعتبرتها بالمثل كيفية أصلية، إنما هي إحساساتها أو الانفعالات المخصوصة التي تشيرها في الروح، والتي تؤلف وجودها وماهيتها ذاتها. وهكذا فإن الزهو إحساس لاذ، والضعة إحساس أليم، وعند تناحية اللذة والآلم لا يبقى في الواقع أيٍ زهواً أو اقتناع. لهذا بدءاً من هذا الشعور الخاص بنا، بذاته، والذي يقعننا، ومن ما وراء شعورنا، من غير المجدي هنا أن نفسّر أو أن نوضح ذلك.

لذلك عندما قارنت هاتين الخاصيتين المؤسستين للأهواء وهما:

١- موضوعها الذي هو النفس، ٢- إحساسها الذي إما أن يكون لاذًا أو أليماً، بالخاصيتين المفترضتين للأسباب وهما: ١- علاقتها بالنفس، ٢- ميلها لإنتاج ألم أو لذة فضلاً عن الهوى، وجدت مبشرة أتنى إذا أخذت هذه الافتراضات على أنها حقيقة، فإنّ النّظام الصحيح يقاطعني بدليل لا يمكن ردّه، وهو أنّ الهوى يُشتق من العلاقة المزدوجة الفكرية والانطباعية، وهي: تعلق

السبب الذي يثير الهوى، بالموضوع الذي أستندته الطبيعة للهوى من جهة، ومن جهة أخرى، إحساس الهوى. فمن السهل ردّ الفكرة الأولى إلى صنوفها، [٤٦] كذلك ردّ الاتطباع الأول إلى ذلك الذي يشبهه ويتطابق معه، فما قدر السهولة التي يجب أن يتم فيها هذا الانتقال، حيث تساعد هذه التحرّكات بعضها بعضاً تبادلياً، وحيث يتلقى الذهن باعثاً مضاعفاً من علاقات كلّ من انتطباعاته وأفكاره؟ حتى نفهم هذا أحسن فاحسن، سنفترض أنّ الطبيعة قد أعطت لأعضاء الذهن الإنساني، نزعة معينة صالحة لانتاج انتطباع أو انفعال معينه، ندعوه *زهواً*. وقد عينت لهذا الانفعال فكرة معينة، بمعنى أنها من النفس ومن الحال وبالتالي أن يتحقق في إنتاجها. ومن السهولة فهم هذا التدبير من الطبيعة. إذ إننا نملك الكثير من الأمثلة عن حالات كهذه من توضّعات الشّؤون. مثلًا أعصاب الأنف والذوق مستعدة في ظروف معينة للتوصيل لإحساسات مخصوصة للذهن، كذلك تُحدث فيينا إحساسات الجوع والشّيق دومًا فكرة الموارض المخصصة والمناسبة لكلّ شهوة منها. وهذه الظرفان موحدان في *الزهوا*. فالأعضاء مستعدة لانتاج الهوى، والهوى ينبع تلقائيًا بعد إنتاجه فكرة معينة. ولا يحتاج كلّ هذا لبرهان. فمن الواضح أنّه يجب أبداً ألا يمتلكنا ذلك الهوى، الذي لا يوجد في الذهن نزعة مناسبة له. كذلك من الواضح أنّ الهوى يحول نظرنا إلى أنفسنا دائمًا، و يجعلنا نفكّر في كيافيّاتنا و ظروفنا الخاصة.

وبما أنّ هذا قد تمّ فهمه بشكلٍ كامل، فمن الممكن الآن التساؤل فيما إذا كانت الطبيعة تنتج الهوى من تقاء ذاتها مباشرة، أو فيما إذا كان من الواجب إعانتها بأسباب أخرى مُساعدة؟ لأنّه من الملاحظ في هذا الخصوص، أنّ سلوكها يختلف باختلاف الأهواء والاحساسات. فإذا كان التذوق يجب إثارته بموضوع خارجي من أجل إنتاج أيّ طعم لذيد، في حين يُثار الجوع داخليًا من دون مؤازرة أيّ موضوع خارجي. لكن مهما تكون الحال مع الأهواء والانتطباعات الأخرى، فمن المؤكد أنّ *الزهوا* يستلزم مساعدة بعض الموارض الأجنبية، وأنّ الأعضاء التي تنتجه، لا تبذل نفسها مثل القلب والشّرايين بحركة داخلية أصلية. أولاً: لأنّ الخبرة اليومية تقنعنا أنّ *الزهوا* يستلزم أسباباً معينة لإثارته، وأنّه يذبل حينما لا

يكون مدعوماً بتفوق ما في الشخصية أو في الموهب الجسمانية، أو في الشباب، أو في العرية أو في الثروة. ثانياً: من الواضح أن الزهُوَ سيكون أبداً إذا أثارته الطبيعة مباشرة، طالما أنَّ الموضوع دائماً على حاله، ولا يوجد نزوع من الجسد مخصوص للزهُوَ، [٤٧] مثلما يوجد للعطش والجوع. ثالثاً: الضرورة إنما هو في المنزلة نفسها مع الزهُوَ، ولذلك إما أنه سيكون، بناءً على هذا الفرض، أبداً مثله، أو أنه سيدهر الهوى المضاد منذ اللحظة الأولى، وبالتالي لن يقدر أي منها على الظهور. وبناء على كلِّ ما سبق، نهجع راضين بالنتيجة المتقدمة الذكر، بأنَّ الزهُوَ يجب أن يكون له سبب وموضوع على حد سواء، وأنَّ أحدهما لا يملك تأثيراً من دون الآخر.

تكمِّن الصعوبة إذن في اكتشاف هذا السبب فقط، وإيجاد ما الذي يسبِّب التحرُّك الأول للزهُوَ ويُضع تلك الأعضاء، الملائمة طبيعياً لإنتاج ذلك الانفعال، في حالة الفعل. ولدى رجوعي للخبرة لكي أحلَّ هذه الصعوبة، وجدت مباشرة مائة سبب مختلف يُحدث الزهُوَ، ولدى فحص هذه الأسباب، افترضت ما شعرت في البدء رجاحته، وهو اجتماعها في نوعين من الأحوال، وهما: ١- أنها تنتج من تقاء أنفسها انتساباً متجانساً مع الهوى، ٢- أنها تُحاط على موضع متجانس مع موضوع الهوى. وعندما تأملت، بعد هذا، طبيعة العلاقة وأثارها على الأهواء والأفكار على حد سواء، لم أقدر على الشك بعد ذلك، بناءً على هذه الافتراضات، في أنَّ المبدأ ذاته الذي يثير الزهُوَ ويطلق الحركة في هذه الأعضاء، التي وضعت فطرياً لإنتاج ذلك الأثر الوجداني، يستلزم فقط نبضة أولى أو بداية أولى لتفعيلها. فلأي شيء يعطي إحساساً لذاً، ويتعلق بالنفس، يثير هوى الزهُوَ، ويكون بدوره ذا نكهة طيبة، ويملاك نفسها بمثابة موضوعه.

يُصبح ما قلته عن الزهُوَ على الضرورة بصورة متساوية. فالإحساس بالضرورة كريه في حين الإحساس بالزهُوَ طيب؛ ولهذا السبب سيُقلب الإحساس المستقل المثار من الأسباب، بينما تستمر العلاقة بالنفس على حالها. فعلى الرغم من أنَّ الزهُوَ والضرورة متضادان بشكلٍ مباشر في آثارهما وفي احساساتهما فإنَّهما يملكان الموضوع نفسه، ولذلك فإنَّ المطلوب فقط، تغيير العلاقة الانتسابية بدون

صنع أي تغيير بناء عليه في الأفكار. وتبعداً لذلك نجد، أنَّ المنزل الجميل الذي نملكه، ينبع الزَّهُو، وأنَّ المنزل ذاته الذي مازال في ملكيتنا، ينبع الضعف عندما يتغير جماله نحو التشوئ بحدوث ما، وبذلك، يتحول الإحساس باللذة المطابق مع الزَّهُو إلى الإحساس بالألم المتعلق بالضعف. [٤٨] وتعيش العلاقة المزدوجة بين الأفكار والانطباعات في كلتا الحالتين، وتولد انتقالاً سهلاً من انتقال آخر.

باختصار، تعمَّت الطبيعة بنوع من الجاذبية على انطباعات وأفكار معينة، وما إن يظهر أحدهما حتى يجلب بهذه الجاذبية صنوه تلقائياً. فإذا تضادرت تجاذبات الانطباعات والأفكار أو تداعياتها في الموضوع نفسه، ساعدت بعضها بعضاً بشكل متبادل، وانتقلت بالتالي الوجدانيات والمخيَّلة بأعظم سهولة ويسر ممكناً، فعندما تنتج فكرة ما انطباعاً متعلقاً بانطباع متصل بدوره بفكرة متعلقة بالفكرة الأولى، فإنَّ هذين الانطباعين يجب أن يكونا بطريقة ما متلازمين، ولن يكون أحدهما غير مصحوب بالآخر في أي حالة. وتبعداً لهذه الطريقة يتم تحديد الأسباب الخاصة بالزَّهُو والضعف ودهما. فالكيفية التي تُشَغِّلُ الهوى تنتج على نحو مستقل انطباعاً مشابهاً له، والموضع الذي تنتهي إليه الكيفية يتعلَّق بالنفس موضوع الهوى، فلا عجب إذن لكون السبب المؤلَّف بكماله من كيفية وموضع، أن يثير الهوى بشكل لا يمكن تجنبه.

وللوضوح هذه الفرضية بطريقة المثال، يمكننا أن نقارنها بتلك الفرضية التي قد شرحت بواسطتها توآ الاعتقاد الملائم للأحكام، التي تكونها من خلال السببية. فقد لاحظت في كل الأحكام التي من هذا النوع، وجود انطباع مضارع وفكرة متعلقة به، وأنَّ ذلك الانطباع المضارع يمنع الخيال حيوية، وأنَّ العلاقة توصل هذه الحيوية بالانتقال السهل إلى الفكرة المتعلقة. ومن دون الانطباع المضارع، لا يثبت الانتباه ولا تثار الأرواح. ومن دون العلاقة، يهجر هذا الانتباه على موضوعه الأول ولا تكون له عاقبة أخرى. ومن الواضح وجود تناقض عظيم بين تلك الفرضية وبين فرضيتها الحاضرة عن الانطباع والفكرة، اللذين يحولان نفسهما إلى انطباع وفكرة آخريين، من خلال علاقتهما المزدوجة، وهذا التناقض لن يجيز لإثبات كلا الفرضيتين هذا، أن يكون تافهاً.

## الفصل السادس

# حدود هذا النظام

قبل أن نمضي قدماً في هذا البحث، وتفحص كلّ أسباب الزّهُو والضّعة بشكل دقيق، [٤٩] سيكون من الملائم أن نضع بعض الحدود على النظام العام، حيث تولّد كلّ المواضيع الطّيبة المتعلقة بأنفسنا الزّهُو، من خلال تداع الأفكار والانطباعات، مثلاً تولّد المواضيع المفقرة المتعلقة بأنفسنا الضّعة من خلال تداع الأفكار والانطباعات، وهذه الحدود مشتقة من طبيعة البحث ذاته.

١ - **الحدّ الأول** : على فرض أن موضوعاً طيباً اكتسب علاقة ما بالنفس، فإنّ أول هوى يظهر في هذه المناسبة هو الفرح، ويكشف هذا الهوى عن نفسه بعلاقة أخفّ بالمقارنة مع الزّهُو والتّبّعج. إذ نشعر بالفرح لحضورنا وليمة تتمتع حواسنا فيها بالطّيبات من كلّ نوع، لكن صاحب الوليمة فقط، يملك إلى جانب ذلك الفرح نفسه هوى إضافياً بالغرور واستحسان الذّات. ومن الصّحيح أنّ الرجال يتفاخرُون أحياناً بحضورهم مضافة عظيمة، لم يكونوا فيها إلا مدعون، وأنّه بعلاقة صغيرة جداً تتحول لذّتهم إلى زّهُو، مع ذلك يجب أن يتم الاعتراف عموماً، أن الفرح يُثار بعلاقة زهيدة أكثر بكثير من الغرور، وأنّ الكثير من الأشياء البعيدة عن توليد الزّهُو قادرة على منعنا البهجة واللذّة. ويمكن شرح سبب الاختلاف بالآتي: العلاقة ضروريّة للفرح، من أجل تقرّيب الموضوع منا، وإسعادنا بأيّ شكل كان، لكن إلى جانب هذا الهدف، المشترك بين الفرح والزّهُو، تكون العلاقة ضروريّة للزّهُو من أجل توليد الانتقال من هوى إلى آخر وتحويل الرّضى إلى غرور. وبما أنّ العلاقة موكّلة على هذا النّحو بمهمة مزدوجة، فمن الواجب إمدادها بقوّة وطاقة مضاعفة. ويمكن أن نضيف إلى سبب الاختلاف هذا، أنه

حيثما وجدت مواضيع طيبة لا تحمل علاقة قريبة جداً لأنفسنا، فإنّها بشكلٍ عام تحمل مثل هذه العلاقة لشخص ما، وهذه العلاقة بالآخر لا تتفوق فقط على العلاقة بنا، بل إنّها تُقصِّها وأحياناً تدمرها، كما سنرى فيما بعد<sup>(١)</sup>.

إذن هذا هو أول حد، يجب أن نضعه على موقتنا العام: إنَّ أيَّ شيء يتعلّق بنا ويولد لذَّةً وألمًا، يولّد بالمثل زَهْوًا واتضاعًا. ولا يوجد استلزمان لعلاقة ما فقط، بل استلزمان لعلاقة وثيقة، وأوثق مما هي مستلزمة للفرج.

٢ - الحدُّ الثاني: أن لا تتعلّق المواضيع الطيبة أو الكريهة بأنفسنا تعلّقاً وثيقاً فقط، بل أن تخُصّ أنفسنا وحدها أيضاً، أو على الأقلّ أن تشتراك بيننا وبين قلة من الأشخاص. وهذه كيَفِيَّة ملاحظة في الطبيعة الإنسانية، وسننسى لشرحها فيما يلي، حيث تفقد كلّ الأشياء أهميتها في عيوننا عندما يتمُّ تقديمها بصورة متكررة من جهة، وعندما نعتاد عليها لفترة طويلة من جهة أخرى، [٥٠] وتحتقر وتُهمل في فترة قصيرة. كذلك نحكم على المواضيع من خلال المقارنة أكثر من الحكم عليها من خلال استحقاقها الذاتي والواقعي، وبما أنّنا لا نقدر على أن نشدّد على قيمتها بسبب بعض التباين، فإنّنا عرضة لأن نغفل حتى عما هو جيد فيها بشكلٍ أساسيٍّ. حيث تملّك كيَفِيَّات الذهن هذه تأثيراً على الفرج كما على الزَّهُو، ومن العجيب أنَّ السلع الشائنة عند النوع الإنساني كله والتي أصبحت مألهفة لنا بالتعود، تمنحنا القليل من الفيضة، على الرغم من أنّها قد تكون من النوع الممتاز، بالمقارنة مع تلك التي نمنحها قيمة أكبر بكثير بسبب تقرّدّها. وعلى الرغم من أنَّ هذا الظرف يشقّ كلَّ الانفعاليين إلاَّ أنه يملك تأثيراً أكبر بكثير على الفرور، حيث نبήج للعديد من السلع التي لا نزهو بها نظراً لترددّها. فعندما تعود الصحة بعد غياب طويل تمنحنا غبطة كبيرة، ولكن قلّما يشار إليها كسبيل للزَّهُو، لأنَّ عدداً كبيراً جداً من الناس يشتراك فيها. وإذا اعتبر أنَّ العلة في حساسيَّة وضع الزَّهُو أكثر من الفرج في هذا الخصوص، وفقاً لما يلي، يوجد موضوعان من أجل إثارة الزَّهُو يجب أن نمعن فيهما النظر دائماً وهما: السبب أو

---

(١) الباب الثاني، الفصل الرابع.

ذلك الموضوع الذي يولد اللذة، والنفس التي هي الموضوع الحقيقي للهوى، في حين لا يملك الفرح إلا موضوعاً واحداً فقط، ضرورياً لتوبيه وهو الذي يحدث اللذة، وعلى الرغم من ضرورة حمل هذا الموضوع علاقة ما بالنفس، إلا أن ذلك لازم من أجل جعله طيباً، وليس النفس، بقول صحيح، موضوع هذا الهوى. لذلك طالما أن الزهو يملك بوجه من الوجوه موضوعين يوجه نظرنا إليهما، فإن هذا يؤدي إلى القول: إنّه عندما لا يملك أيّ من الموضوعين أيّ هذادة، فإن الهوى سيكون أكثر ضعفاً، بناءً على ذلك الأساس، من الهوى الذي لا يملك سوى موضوع واحد. ولدى مقارنة أنفسنا مع الآخرين بمثلاً نحن عرضة لذلك كلّ لحظة، نجد أنّا لسنا مميزين بأقلّ ما يمكن أن يكون، كذلك لدى مقارنة الموضوع الذي نملكه، نكتشف بقاء الظرف العيّن نفسه، وبالتالي سيتدمر الهوى بكماله باشتين من هذه المقارنات المضرة جداً.

٢ - الحدّ الثالث: أن يكون الموضوع اللاذّ أو الأليم واضحاً ومميزاً بشكلٍ كبير، وذلك ليس لأنفسنا فقط بل للآخرين أيضاً. ويمثل هذا الظرف، مثل الاثنين السابقين، تأثيراً على الفرج مثلاً يملك على الزهو. إذ نتّوهم أنّا أكثر سعادة وأكثر فضيلةً أو جمالاً عندما نبدو كذلك للآخرين، [٥١] لكننا ما نزال أكثر تبجحاً بفضائلنا مما يملّ ذاتنا. وهذا ناتج عن الأسباب التي سأسعى لشرحها فيما بعد.

٤ - الحدّ الرابع: مشتق من تقلب أسباب هذه الأهواء ومن الفترة القصيرة لاتصالها بأنفسنا. فما هو عَرَضيٌّ ومتقلبٌ لا يعطي إلا القليل من الفرج والقليل الأقلّ من الزهو. فتحنّ غير راضين تماماً عن الشيء نفسه ومازلنا غير مستعدّين لأن نشعر بأيّ درجة جديدة من الاغبطة الذاتي على أساسه. كما أنّا نحتسب ونتوقّع تغييره بالخيال، وهذا يقلّل من اغبطةنا بالشيء، الذي نقارنه بأنفسنا ذات الوجود طويلاً الأمد، وبهذا يظهر تقلّبه أعظم مما هو عليه. ويبدو سخيفاً أن نشعر بالسعادة في أنفسنا من موضوع هو ذاته ذو أجل أقصر بكثير من أجلنا، ويصاحبنا خلال جزءٍ صغيرٍ من وجودنا. وبالتالي سيكون من السهل علينا أن

نفهم علة عدم اشتغال هذا السبب بنفس القوة في الفرح كما في الزهو، طالما أن فكرة النفس ليست أساسية للهوى السابق كما هي لللاحق.

٥. أضيف كحدّ خامس أو بالأحرى توسيع لهذا النظام: تملك القوانين العامة تأثيراً عظيماً على الزهو والضعة كما على كل الأهواء الأخرى. ومن ثم، نشكل تصورات عن مراتب الرجال المختلفة، بما يتناسب مع النفوذ والثروة التي يمتلكونها، ولا نغير هذا التصور بناء على أي خصيصة من خصائص الأشخاص، مثل الصحة أو المزاج، التي قد تحرّمهم كلياً من التمتع بمتلكاتهم. وربما يكون هذا معللاً بالمبادئ نفسها، التي تفسّر تأثير القوانين العامة على الفاحمة. مثلاً، يحملنا التعود حالاً ويسهولة إلى ما وراء الحدود الصحيحة في أهوائنا مثلاً في استدلالاتنا.

ولن يكون خطأً أن نلاحظ في هذه المناسبة، أن تأثير الحكم و القوانين العامة على الأهواء يساهم بشكل كبير في تيسير آثار كل المبادئ، التي سنشرحها فيما يتلو من هذه الرسالة. لأنّه من الواضح إذا كان لدينا شخص مكتمل النضج، ومن الطبيعة نفسها التي لأنفسنا، وانتقل فجأة إلى عالمنا، فإنه سيتأثر بشكل كبير بكلّ موضوع، ولن يجد بسهولة الدرجة التي يجب أن ينتمس إليها من درجات المحبة أو البغض، الزهو أو الضعة أو أيّ هو آخر. فالآهواء غالباً ما تتّبع بواسطة المبادئ الزهيدة جداً التي لا تشقّل دائمًا في اتساق تام، خاصة عند اختبارها لأول مرة. [٥٢] لكن بما أنّ التمود والمارسة قد أضاء كلّ هذه المبادئ، وأقرّا القيمة الحقة لكلّ شيء، لابدّ أن يساهم هذا في التوليد السهل للأهواء، وأن يرشدنا بواسطة الحكم التأسيسيّة العامة، إلى النسب التي يجب أن نلاحظها لدى تفضيل موضوع على آخر. وربما تقيّد هذه الملاحظة في تفاصي الصعوبات، التي تنشأ من جهة بعض الأسباب، التي سأتبّعها فيما بعد إلى أهواء بعينها، والتي من الممكن أن تقدّر عالياً على أنها شديدة الدقة لتشقّل عالياً وبشكلٍ أكيد، كما وُجدت لأن تكون.

سوف أغلق هذا الموضوع بصورة مشتقة من هذه الحدود الخمسة. وهذه الصورة هي أن الأشخاص المزهونين والذين يملكون في أعين العالم كل العلل

اللازمة لزهوهم، ليسوا الأسعد دوماً، ولا الأشخاص الأكثر اتضاعاً هم الأكثر بؤساً على الدوام، كما يمكن أن يتبدى من النظرة الأولى لهذا النظام. الشر قد يكون واقعياً على الرغم من أنه لا علاقة لسببه بنا، وقد يكون واقعياً دون أن يكون مخصوصاً بأحد، وقد يكون واقعياً دون أن يُظهر نفسه للآخرين، وقد يكون واقعياً دون أن يكون مستمراً، وقد يكون واقعياً دون أن يقع تحت القوانين العامة. إذن لن تفشل شرور مثل هذه في جعلنا بائسين، رغم أنها تملك ميلاً صفيراً لإنقاص الزهو، بل من الممكن أن تكون الشرور الأكثر واقعية والأكثر صلابة في الحياة من هذه الطبيعة.



## الفصل السابع

### الرذيلة والفضيلة

دعونا نتابع فحص أسباب الزهو والضعة، آخذين هذه الحدود بعين الاعتبار، ولنرى فيما إذا كا نقدر على اكتشاف العلاقات المزدوجة في جميع الحالات، التي تُشغل الأسباب بها هذه الأهواء. وإذا وجدنا أن كلّ هذه الأسباب على علاقة بالنفس، وأنّها تولد لذة أو إزعاجاً مستقلاً عن الهوى، لن يبقى هناك أيّ لحّر يختص بالنظام الحالي. وسوف نسعى لإثبات النقطة الأخيرة بالأحسن، كون النقطة السابقة بوجه من الوجوه واضحة ذاتياً.

إذا بدأنا بالرذيلة والفضيلة، السببين الأكثر وضوحاً لهذه الأهواء، سيكون غريباً بشكل كامل على قصدي الحالي، الدخول في الجدال، الذي أثار في السنوات الأخيرة فضول العامة بشكل كبير. وهو، هل تأسست هذه التمييزات الأخلاقية على مبادئ أصلية وفطريّة [٥٣] أم نشأت من المنفعة والتعليم؟ سوف أحتفظ بفحص هذه المسألة لكتاب اللاحق، وفي غضون ذلك سأسعى لإظهار أنّ نظامي يقيم أساسه على الفرضيتين كالتاليما، الأمر الذي سيشكل برهاناً قوياً على صلابته.

من أجل ضمان أن المبادئ الأخلاقية لا تملك أي أساس في الطبيعة، يجب أن يظل مباحاً النجاح الفضيلة والرذيلة هنا ولذة واقعين، سواء أكانتا من المنفعة الذاتية أم من التعصب للتعليم، وهذا ما نلاحظه مؤكداً بشدة من قبل المدافعين عن تلك الفرضية. فكلّ هوى أو عادة أو تحول في الشخصية، كما يقولون، يملك ميالاً لنفعنا أو تعاملنا علينا، يبهج أو يزعج، ومن هنا ينشأ الاستحسان أو الاستهجان. مثلاً، تكسب بسهولة من سخاوة الآخرين، لكننا نبقى

في خطر فقدان ما كسبناه بسبب طمعهم. أيضاً تدافع عننا الشجاعة، في حين يجعلنا الجبن متاحين لأي هجوم، ويعتبر العدل داعماً للمجتمع، لذا ما لم يوقف الظلم، فسوف يبين خرابه بسرعة، كذلك يرفعنا التواضع، في حين يخزينا الزهو. وهذه الأسباب تم تقدير الكيفيات السابقة على أنها فضائل، في حين تمت الإشارة إلى الكيفيات الأخيرة كرذائل. وطالما من المسلم به الآن وجود بهجة أو كدر ما يزال يصحب كل جدارة أو عيب من أي نوع، فإن هذا كل ما هو ضروري لهديه.

لكني ذهبت أبعد ولاحظت أن هذه الفرضية الأخلاقية ونظامي الحالي ليسا متفقين فحسب، بل وجدت أيضاً أن الجسم بأن هذه الفرضية الأخلاقية صحيحة، يشكل برهاناً مطلقاً لا يُفْلِي لنظامي الحالي. لأنّه إذا كانت كل الأداب مؤسسة على الألم واللذة التي تنشأ من طالع أي خسارة أو مزية، والتي تنجم بدورها من سجايانا أو من سجايا الآخرين، فيجب أن تُشتق كل الأداب من الألم أو اللذة ذاتهما، ومن ضمنها أهواء الزهو والضمة. وتبماً لهذه الفرضية تكون ماهية الفضيلة، بذاتها، إنتاج اللذة، وماهية الرذيلة، بذاتها، إنتاج الألم. لذا يجب أن تكون الرذيلة والفضيلة جزءاً من طبعنا من أجل إثارة الزهو والضمة. أي برهان أبلغ من هذا، تقدر أن تأمل به، على العلاقة المزدوجة بين الانطباعات والأفكار؟

ويمكن اشتقاق الدليل القاطع نفسه من رأي هؤلاء، الذين يزعمون أن الأداب أشياء واقعية ورئيسية ومؤسسة على الطبيعة. فالفرضية الأكثر إشكالاً التي تقدمت لشرح التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وأصل الحقوق والواجبات الأخلاقية، [٥٤] هي وجود سجايا وأهواء معينة في البنية البدائية للطبيعة تنتج أنا بالتفكير والتدبر، من حيث هما كذلك، وسجايا وأهواء أخرى تثير بطريقة مماثلة اللذة. فالإزعاج والغبطة ليسا غير منفصلين عن الرذيلة والفضيلة فقط، بل يكوثا طبعهما وماهيتها ذاتها. حيث يعني استحسان سجية أن تشعر ببهجة أصلية لدى ظهورها. وإن تستهجنها يعني أن تكون شاعراً يازعاجها. لذلك بما أن الألم و اللذة يشكلان الأسباب البدائية للرذيلة والفضيلة، فيجب أن يشكلا أيضاً أسباب كل آثارهما، وبالمحصلة سبباً للزهو و الضمة، إذ أنهما تابعان لا مندوحة عنهما لذلك التمييز.

لكن على فرض توجّب التسلیم بزيف هذه الفرضیة في الفلسفة الأخلاقیة، فما يزال واضحًا أنّ الألم و اللذة إن لم يكونا أسباب الرذيلة و الفضیلہ فإنّهما على الأقلّ غير متفصلین عنّهما. مثلاً، يوفّر لنا الخلق الکریم والنّبیل غبطة حتّی حينما نستعرضه بالنظر، و حتّی عندما يتمّ تقديمہ لنا في قصيدة أو في حکایة فقط، فإنه لا يفشل أبداً في إيهاجنا واسعادنا. ومن جهة أخرى يکدرنا البطش والخیانة بطبعتهما ذاتها، وليس من المکن أبداً إصلاح ذات يبننا مع هذه الکیفیات، سواء أکانت في أنفسنا أم عند الآخرين. لذا تعتبر أولى الفرضیتین في الآداب برهاناً لا يُجحد للنظام المعاوی الذکر، في حين تتوافق معه الفرضیة الأخرى في أسوأ احتمال.

لكن الزھوّ والضّعف لا يثوران من ملکات الذهن وحدّها، التي تمّ فهمها تبعاً للأنظمة السوویة للأخلاق كأجزاء من الواجب الأخلاقي، بل يثوران من أيّ کیفیات أخرى تملك صلة باللذة والإزعاج. فلا شيء يطري زھوّنا أكثر من موهبة بث العبرور بظرافتنا، أو حسناً الفکاهی، أو أيّ میزة أخرى، ولا شيء يعطينا احساس بالخزي أكثر من الفشل في أيّة محاولة من تلك الطبیعة. ولم يقدر أبداً أيّ شخص على أن يُعرف الظرافة، وأن يبيّن لماذا يجب أن يستقبل نظام من الأفکار من نوع معین تحت ذلك الصنف، في حين يُرفض الآخر. لكن يمكننا أن نبّت برأي حول تلك الأمور بواسطه التذوق فقط، ولا نملك أيّ معيار آخر، يمكننا بناء عليه أن نشكّل حکماً من هذا النوع. الآن ما هو هذا التذوق الذي يتلقى منه الظرف الحقیقی أو المزیّف وجوده على وجه من الوجوه، ولا تقدر من دونه أيّ فکرة على الالتساب إلى أيّ من الصنفین؟ من الواضح أنّه لا شيء آخر غير الإحسان باللذة النابع من الظرافة الحقیقیة، والإحسان بالإزعاج من الظرافة المزیّفة، من دون أن تكون قادرین على تمییز علل تلك اللذة أو الإزعاج. لذلك القدرة على منع هذه الإحسانات المتعارضة [٥٥] هي ماهیة الظرافة الصحيحة والمزیّفة بعينها، وبالمحصلة سبباً لذلك الزھوّ أو الضّعف اللذین يثوران منهما.

ربما يكون هناك بعض الذين اعتادوا على نمط السكولائية<sup>١</sup> وخطباء الكنائس، ولم يتأمّلوا الطبيعة الإنسانية أبداً في أي اعتبار آخر غير الذي وضموها فيه، مندهشين هنا لسماعي أتكلّم عن الفضيلة على أنه زَهْوٌ مُثُار، إذ إنّهم ينظرون إليه كرذيلة، وعن الرذيلة كاتضاع مولّد، تعلّموا أن ينظروا إليه كفضيلة، لكن حتى لا نتازع حول الكلمات، لاحظت أنتي أفهم من الرّزْهُوَ آنَه انتطاب طَيْبٍ ينشأ في الذهن عندما تجعلنا رؤية أي من فضيلتنا أو جمالنا أو ثروتنا أو قوتنا راضين عن أنفسنا، ولّئن أقصد بالضّجة الانطابع المعاكس. ومن الواضح أن الانطابع السابق ليس رذيلاً دائمًا، ولا اللاحق فاضلاً دائمًا. إذ تجيّز المبادئ الأخلاقية الأكثـر تصليباً لنا أن نتلقى لذة من تأمل فعل كريم، وهي من دون تأمل، قدّرت الفضيلة في الشعور بأيّ من عذابات الضمير الضائعة عن أفكار ماضية لكنها خبيثة ودينية. لذلك دعنا نفعض هذه الانطباعات، ونتأملها في ذواتها، ونفتش عن أسبابها، سواء تموّضت في الذهن أم في الجسد، من دون أن نكدر أنفسنا حالياً بتلك الجدارة أو الملامة التي تراافقها.




---

(١) أي الفلسفة الوسيطة المسيحية. (المترجم)

## الفصل الثامن

### الجمال و الشوه

سيبقى مجازاً للجسد أن يتصل بنا بشكلٍ قريب ولدرجة كافية لنشكّل واحدة من تلك العلاقات المزدوجة، التي قد جَزَمتْ بضرورتها لأسباب الزَّهْو والضّعة، سواء أعتبرناه جزءاً من نواتنا، أم قبلنا مع هؤلاء الفلاسفة الذين يشرون إليه كشيء خارجي. وبذلك يمكننا أن نتوقع بشيء من اليقين أيّاً من هذه الأهواء سيقع، تبعاً لما يكون عليه الانطباع لذيذأ أو مزعجاً، أيّما وجدنا علاقة انطباعية مترنة مع علاقة هكّرية. لكن الجمال بأنواعه كلّها، مهما يكن الموضع الذي يوضع عليه، يبعجنا ويسعدنا بشكلٍ غريب، مثلما يولّد الشوه المأ، سواء أستعرضناهما على موضوع حيّ أم جامد. لذلك إذا انتسب الجمال أو الشوه إلى أجسادنا نحن، فإنَّ هذه اللذة أو الإزعاج سوف تتحول إلى زَهْو أو اتضاع، طالما أننا نملك في هذه الحالة كلَّ الظروف الالزامية لإحداث انتقال كامل في الانطباعات والأفكار. [٥٦] فهذه الاحساسات المتعارضة تتعلق بالأهواء المتعارضة. مثلما يتعلّق الجمال أو الشوه بالنفس، موضوع كلا الانفعالين، تعلقاً وثيقاً. من ثم لا عجب في أن يصبح جمالنا الخاص موضوعاً للزَّهْو، والشوه موضوعاً للاتضاع.

لكن تأثير هذه الكيفيّات الجسمانية والشخصية لا يبرهن على النظام الحالي فقط، بإظهاره أنَّ الأهواء لا تثور في هذه الحالة من دون كلَّ الظروف التي استوجبتها، بل قد يتم توظيفه كدليل أكثر إقناعاً وقوّة. فإذا تأمّلنا كلَّ الفرضيّات التي قد تشكّلت إما بالفلسفة أو بالحسّ المشترك، لفسّر الفرق بين الجمال والشوه، سنجد أنها تتحلّ إلى أنَّ الجمال نظام وبناء من أجزاء ملائمة ليعطى

الروح لذةٍ وغبطةٍ، سواءً أكان بالتكوين البدني لطبيعتنا، أم بالتعود، أم بواسطة شهوة نفسية عارضة. وهذه هي السمة المميزة للجمال والتي تشكل كل الفرق بينه وبين الشوه، الذي يميل فطرياً لتوسيع الإزاج، لذلك لا يعتبر الألم واللذة مراقبتين ضروريتين للجمال والشوه فقط، بل يكوتا ماهيتها ذاتها. وفي الواقع إذا ما تمعتنا في النظر، فإننا نجد أن جزءاً كبيراً من الجمال الذي نعجب به، سواءً كان في الحيوانات أم في مواضيع أخرى، مشتق من فكرتي الملازمة للمصلحة والضعف، لذلك لن نخرج بقبول هذا الرأي الذي يقول: يعتبر جميلاً الشكل الجسماني الذي يعطي قوة في حيوان، ويشير إلى خفة الحركة لدى حيوان آخر. كذلك نجد أنَّ النظام وملازمة المصلحة في قصر ما، ليس أقلَّ جوهريَّةً من مجرد شكله ومظهره بالنسبة إلى جماله. ونستوجب قوانين هندسة العمارة بطريقة مماثلة أن يكون رأس العمود أكثر نحافةً من قاعدته، وذلك لأنَّ هذا الشكل يوصل لنا فكرة الأمان اللذية، في حين يمنعنا الشكل المضاد توجُّس الخطر المزعج. ومن حالات لا تحصى من هذا النوع، ومن اعتبار أنَّ الجمال مثل الظراوة لا يمكن تعريفه، بل يتم تمييزه فقط بالتدوُّق أو بالإحساس، نستنتج أنَّ الجمال ليس شيئاً آخر غير الشكل، الذي ينبع اللذة. في حين أنَّ الشوه بنية من أجزاء تنقل الألم، وطالما أنَّ القدرة على توليد الألم واللذة تصنع بهذه الطريقة ماهية الجمال والشوه، فإنَّ كلَّ آثار هذه الكيفيات يجب أن تشتق من الإحساس ومن ضمانتها الزهوُّ والضعف، [٥٧] على اعتبار أنَّهما الأكثر عموميةً وجذارةً باللاحظة.

أقدر أنَّ هذه الحجة قاطعةً وصحيحةً، لكن من أجل إعطاء سلطةً أعظم للاستدلال الحالي، دعونا نفترض أنَّها مزيفةً مؤقتاً، ولنرى ماذا سيتَّبع. من المؤكَّد حينها، إذا كانت القدرة على إنتاج اللذة والألم لا تشكل ماهية الجمال والشوه، فإنَّ الاحساسات متلازمة مع الكيفيات على الأقل، ومن الصعب حتى أن نعتبرها منفصلة. إذن لا يوجد الآن شيءٌ مشتركٌ بين الجمال الأخلاقي والجمال الطبيعي (إذ إنَّهما أسباب للزهوُّ على حد سواء) إلَّا هذه القدرة على توليد اللذة، وبما أنَّ الآثر الشائع يفترض دائمًا سبباً شائعاً، فمن الواضح أنَّ اللذة ستكون في كلتا الحالتين المسبب الحقيقي والمؤثر في الهوى. أيضاً لا يوجد شيءٌ فارق بصورةٍ أصليةٍ بين جمال أجسادنا وجمال المواضيع الفريدة والخارجية، إلَّا أنَّ الأول

منهما يملك علاقة قريبة من أنفسنا مُفقدة عند الآخر. لذلك هذا الفارق الأصلي هو السبب وراء كل فروقها الأخرى، ومن ضمنها أن يكون السبب في اختلاف تأثيرها على انتقال الزهُو المثار بجمال شخصنا، لكنه لا يتأثر بجمال المواضيع الخارجية والأجنبية ولو بأقل ما يمكن من التأثير. من ثم بوضع هاتين النتيجتين مع بعضهما بعضاً، نجد أنهما يرکبان النظام السابق فيما بينهما، بمعنى أن اللذة كانتطابع ذي علاقة أو شبهه، عندما توضع على موضوع ذي علاقة، تنتج الزهُو بواسطة انتقال طبيعي، وينتتج نقليضاها الضرعه. إذن يبدو أن هذا النظام قد أثبت إثباتاً وافياً للتو بواسطة التجربة، على الرغم من أننا لم نستند كل أدلةنا بعد.

ليس جمال الجسد وحده الذي يولّد الزهُو، بل قوّته وشدّته أيضاً. فالشدة نوع من القدرة، ولذلك تعتبر الرُّغبي في التفوق بالشدة ضريراً من الطموح دون الوسط. ولهذا السبب ستكون الظاهرة الحالية مسؤولة بشكلٍ كاف عن تفسير ذلك الهوى.

نلاحظ بالعموم، أخذين بعين الاعتبار، كل المزايا الجسدية الأخرى، أن كل ما في ذواتنا سواء أكانت مفيدة أم جميلة أم مدهشة، تعتبر موضوعاً للزهُو، وتعتبر عكوسها موضوعاً للانقضاض. ومن البديهي الآن أن تتفق كل الأشياء المفيدة أو الجميلة أو المدهشة في توليد لذة منفصلة، وأن لا تتفق في شيء آخر. وبالتالي ستكون اللذة مع العلاقة بالنفس سبب الهوى. [ ٥٨ ]

إن الحكم فيما إذا كان الجمال شيئاً واقعياً ومختلفاً عن القدرة على توليد اللذة، ما يزال موضع تساؤل، وعلى الرغم من ذلك لن يكون بالإمكان المماراة في القول، مثلاً أن المدهشة ليست شيئاً آخر غير لذة تمت إثارتها من شيء جديد، فالجمال ليس، بقول صحيح، كميّة تنتهي لآخر موضوع، بل إنه هو أو انتطاب في الروح ليس إلا. لذلك سيثير الزهُو من ذلك الانتطاب بواسطة انتقال طبيعي. وهو يثون بشكل تلقائي جداً، إذ لا يوجد فيما شيء، أو ينتهي إلينا شيء ينتج دهشة لا يثير في الوقت نفسه الهوى الآخر. لذلك نزهو بالمخاطر المدهشة التي التقينا بها، والمرات العديدة التي نجونا فيها، والأخطار التي تعرضنا لها. ومن ثم

يتوضع أصل الكذب السوقي، حيثما يكُوّم رجال مجرّدين من الزَّهُوّ ومن دون أيّ مصلحة، الكثير من الأحداث فوق العادلة، التي إما أن تكون خيالات أدمغتهم، أو على الأقلّ لا تتصل بذواتهم إن كانت صحيحة، حيث يزودهم اختراعهم المشرّب بتشكيله من المفامرات، وعندما تقصّهم تلك الموهبة، يستعيرون ما هو مماثل من عند الآخرين، من أجل إرضاء غرورهم.

توجد في هذه الظاهرة تجربتان مثيرتان للضّول، إذا قارناهما سويةً، تبعاً للقوانين المعروفة التي حكمنا بموجبها على العلة والمعلول في علم التشريع، والفلسفة الطبيعية، وعلوم أخرى، فسيكون دليلاً لا ريب فيه على نفوذ تلك العلاقات المزدوجة السابقة الذكر أعلاه. حيث نجد بواسطة التجربة الأولى أنّ موضوعاً يولد زهواً بتوسّط اللذة ليس إلا، وذلك لأنّ الكيفية التي يتولّد بها الزَّهُوّ، ليست في الواقع شيئاً آخر غير القدرة على إنتاج اللذة. ونجد بالتجربة الأخرى أنّ اللذة تنتج زهواً بواسطة الانتقال على طول سلسلة الأفكار المتعلقة ببعضها بعضاً، لأنّه عندما ينقطع تلك العلاقة يتدمّر الهوى بشكلٍ مباشر. نجد مثلاً، أنّ المذمرة المدهشة التي ارتبطنا بها ذاتياً، متعلقة بنا، وبواسطة ذلك تولّد الزَّهُوّ. في حين لا تنتج مفامرات الآخرين ذلك الهوى أبداً، بسبب نقص العلاقة الفكرية، رغم أنها قد تكون لذينة. أيّ برهان أكبر من هذا يمكن أن يُرّغب به للنظام الحالي؟

يوجد اعتراض واحد على هذا النّظام، من جهة جسدنَا، وهو أنّ الرجال بشكلٍ عام لا يفتخرون بالصحة ولا يتحصّنون ضدّ المرض، على الرغم من أنّ لا شيء أكثر طيبةً من الصحة، ولا أكثر ألمًا من المرض. لكن هذا الاعتراض يلقي تفسيره بسهولة إذا ما تأملّنا الحدين الثاني والرابع، [٥٩] المقدّمين لنظامنا العام. فقد كان ملحوظاً عدم وجود أيّ موضوع على الإطلاق يولد زهواً أو اتضاعاً إن لم يكن يملك شيئاً ما خاصّاً بأنفسنا وحدها، كذلك يجب أن يثبت كلّ سبب من أسباب ذلك الهوى لدرجة ما، وأنّ يملك تناسباً للمدة التي كانت فيها ذواتنا موضوعاً له. الآن بما أنّ الصحة والمرض يتبدّلان بلا انقطاع على كلّ الناس، ولا يوجد أيّ شخص متمركز في أحدهما لا غير، أو بلا تفاير، فإنّ هذه النّعم أو الفواجع الحادثية بوجه من الوجوه منفصلة عنا، ولم تعتبر يوماً على

علاقة بوجودنا وكوتنا. وإن التعليل التالي يظهر من هنا تماماً: إذ حيثما يتجدّر مرض من أي نوع في كيائنا ولا نعود نفكّر بأيّة آمال في الشفاء، يصبح المرض من تلك اللحظة موضوعاً للاتضاع، كما هو واضح عند الرجال المسنّين، الذين لا يوجد شيء يخجلهم أكثر من الإشارة لأعماهم وعاهاتهم. فهم يسعون لإخفاء عيّانهم وطريّتهم، وزكامهم ونقرسهم، ما دام ذلك ممكناً، ولا يعترفون بها أبداً، دون إحجام و لأي. وعلى الرغم من أنّ الشبان لا يخجلون من أي صداع أو زكام يتعرّضون له، فإنه لا يوجد حتى الآن موضوع مناسب لخزي الزهّر الإنساني، ولجعلنا نقرّ برأي رديّ عن طبيعتنا غير هذا: إتنا نشكّل في كل لحظة من حياتنا موضوعاً لعاهات كهذه. وهذا يبرهن بشكلٍ واف أنّ الألم الجسدي والمرض في ذاتهما أسباب ملائمة للاتضاع، رغم أنّ عادة تقدير كلّ شيء من خلال المقارنة أكثر من تقديره من خلال ثمنه أو قيمته الذاتية، تجعلنا نسمو عن هذه الفجائع، التي وجدنا أنّها عارضة على كلّ شخص، وتجعلنا نشكّل فكرة عن جدارتنا وشخصيتنا بالانفصال عنها.

نخجل من هذه الأمراض التي تصيب الآخرين، سواء أكانت خطرة أم غير مقبولة منهم. وتُخجل من داء الصرع لأنّه يرعب جميع الحاضرين، ونخجل من داء الجرب لأنّه معد، ونخجل من داء الخنازير لأنّه ينتقل إلى الذريّة بشكلٍ عام. هذا من جهة ومن جهة أخرى يأخذ الناس دائماً مشاعر الآخرين بعين الاعتبار في حكمهم على أنفسهم. وقد ظهر هذا بكلّ وضوح في بعض الاستدلالات السابقة، وسيظلّ ظاهراً بوضوح متزايد، وسوف يتمّ شرحه بصورة أكثر تعمقاً فيما بعد [٦١].



## الفصل التاسع

# المصالح والمعابر الخارجية

يملك **الزَّهْوُ** والضعة كيفيّات أذهاننا وأجسادنا، التي هي أنفسنا، بمثابة أسبابهما الطبيعية والأكثر مباشرة، وعلى الرغم من ذلك اكتشفنا بالتجربة وجود مواضع أخرى عديدة تنتج هذه الوجدانيّات، وأنَّ الموضوع البديهي محجوب ومفقود، لدرجة ما، لكثره المواضيع الفريبة والغَرَضِيَّة. ووجدنا أنَّ الغرور يكون بالبيوت، والحدائق، والعربيات، مثلاًما يكون بالجدارة والمأثر الشخصيَّة، وعلى الرغم من أنَّ هذه المصالح الخارجية بعيدة في ذواهها بعداً واسعاً عن الفكر أو عن الشخص، إلا أنَّها تؤثِّر بقدر كبير حتى على الهوى، الذي يتوجه إلى الشخص أو الفكر بمثابته موضوعه التهائِي. وهذا ما يحدث عندما تكتسب المواضيع الخارجية، أيَّ علاقة، خاصة بأنفسنا وحدها، أو ترتبط أو تتصل بنا. وفي حقيقة الأمر، لا يملك أيَّ شيء تأثيراً على غرورنا بأيِّ شكل من الأشكال، مهما تكون الكيفيّات المنوحة له فوق طبيعية، ومهما تكون درجة الدهشة والتعجب التي يستوجبها تلقائياً، إن لم يكن منتمياً لنا أو متصلة بنا، مثل سمة جميلة في المحيط، أو حيوان في الصحراء. إذن يجب أن يرتبط بنا بطريقة ما من أجل تعزيز زهوانا. ويجب أن تتعلق فكرته، بوجه من الوجوه، بفكرة من أنفسنا، وأن يكون الانتقال من الأولى إلى الأخرى تلقائياً وسهلاً.

ويلاحظ هنا أنَّ علاقة التشابه تشغل الذهن بالطريقة نفسها التي لعلّها التجاوز والسببية، في نقلنا من فكرة إلى أخرى، ورغم ذلك فلما تكون أساساً للزَّهْوُ أو لللاتضاع. فإذا ما شابهنا شخص ما بأيِّ من أجزاء شخصه القيمة، يجب أن نملك الكيفيَّة التي نشبهه بها بدرجة ما، ونفضل دائماً أن نستعرض هذه

الكيفية استعراضًا مباشرًا في أنفسنا أكثر من التمعن فيها عند شخص آخر، عندما نريد أن نؤسس عليها أي درجة من درجات الغرور، لذلك على الرغم من توليد التشابه ذلك الهوى أحياناً من خلال الإيحاء بفكرة ذات نفع أكبر عن أنفسنا، يثبت النظر هناك أخيراً ويجد الهوى سببه الغائي والنهائي.

وفي الواقع توجد حالات، يُظهر فيها الرجال غروراً لشَبَهِهِم بِرَجُلٍ عظيم في مُعْيَاهُ، أو شَكَلِهِ، أو هُيَّاهُ، أو أي ظروف أخرى صغيرة، لا تساهُم في شهرته بأي درجة، لكن ما يجب الاعتراف به، أن هذا لا يمتد بعدهاً جداً، وأنه ليس على درجة كبيرة من الأهمية لهذه الوجданيات [٦١].

وقد عزَّزَت هذه المسألة للسبب التالي: إننا لا نقدر أبداً على التبجع بشبها بِأي شخص كان، بسفاسف الأمور، ما لم يكن مالكاً لِكَيْفِيَاتِ الْلَامِعَةِ جَداً تعطينا احتراماً وتجهلاً له. من ثم تصبح هذه الكيفيات، بقول صحيح، أسباب زهونا، من خلال علاقاتها بأنفسنا. الآن، ما الطريقة التي تتصل بها هذه الكيفيات بأنفسنا؟ إن هذه الكيفيات أجزاء من الشخص الذي نسمنه، وبالمحصلة تتصل بهذه السفاسف، التي من المفروض أيضاً أن تكون أجزاء منه. وهذه السفاسف متصلة بالكيفيات المشابهة عندنا، وهذه الكيفيات بكونها من أجزاءنا فهي متصلة بِكَاملِ الشَّخْصِيَّةِ، وبواسطة ذلك يتم تشكيل سلسلة من حلقات عديدة، بين أنفسنا وبين الكيفيات اللامعة التي تعود للشخص الذي نشبهه. لكن علاوة على ذلك، سوف تضعف الصلة هذه الكثرة من العلاقات، فمن الواضح أن الذهن، في مروره من الكيفيات اللامعة إلى الزهيدة، ملزِمٌ بِواسطة ذلك التما\_\_(\*)، أن يزداد فهماً لِتَنَاهِيِ الكيفيات الزهيدة كلما تعمق في ذلك، وتكون المحصلة بالتالي خجله من المقارنة والتشابه.

لذلك تلزم علاقة التجاوز، أو السبيبة بين السبب والموضع في الزهوة والضمة بمفرداتها لإثارة هذه الأهواء، ولنست هذه العلاقات شيئاً آخر غير الكيفيات التي ترتد فيها المخيَّلة من فكرة إلى أخرى. أمّا الآن، دعونا نتأمل ما التأثير الذي يمكن أن تملكه هذه العلاقات على الذهن، وما الوسيلة التي تصبح فيها ضرورةً لتوليد الأهواء. من الواضح أن تداعي الأفكار يشتمل بطريقة صامتة جداً ولا تكاد تُلحظ، لأننا نادراً ما نشعر بها، كما أننا نكتشفها بآثارها

أكثر من اكتشافنا لها من أيّ شعور أو إدراك مباشر. فتداعي الأفكار لا يولد عاطفة ولا يشير انطباعاً جديداً من أيّ نوع، بل يكيف تلك الأفكار التي يمتلكها الذهن سابقاً فقط، والتي يمكن استدعاؤها عند الحاجة. ويمكن أن نستنتج من هذا الاستدلال، وبالمثل من الخبرة غير المشكوك فيها، أنَّ تداعي الأفكار، مهما يكن ضرورياً، ليس كافياً وحده لإثارة أيّ هوى.

من الواضح، إذن، عندما يشعر الذهن إما بالزهو أو بالضعة لدى ظهور موضوع ذي علاقة بنا، وجود انفعال أو انطباع أصلي ناتج عن مبدأ آخر بجانب التعالق أو التتقلّل الفكري. فالسؤال إذن: فيما إذا كان هذا الانفعال المولد أولاً هو الهوى نفسه، أو أنه انطباع آخر متعلق به. هذا السؤال لا نقدر أن نُطيل فيّ به، [٦٢] لأنَّه علاوة على كلِّ الأدلة الأخرى التي تتوافر في هذا البحث، سيظهر جلياً أنَّ العلاقة الفكرية، التي تُظهرها الخبرة على أنها ضرورية جداً كظرف لتوليد الهوى، ستكون زائدة عن الحاجة كليّة، إذا لم توازِر العلاقة الوجودانيّة، ولم تسهّل الانتقال من انطباع إلى آخر. فالطبيعة إذا ولدت هوى الزهو أو الضعة بصورة مباشرة، سوف يكون كاملاً في ذاته، ولن يحتاج أيّ إضافة أو نقصان من أيّ وجдан آخر. لكن الافتراض بأنَّ الانفعال الأول متعلق فقط بالزهو أو الضعة، يعبّر بسهولة عن المقصود الذي تقيده علاقة الموضعيّ، وكيف يساعد التداعيّان المختلفان للانطباعات والأفكار، عندما يوحّدان قواهما في دعم عمليّات بعضهما بعضاً. ولا يفهم هذا بسهولة فقط، بل سأتجرا على التأكيد، أنَّها الطريقة الوحيدة التي نقدر أن نفهم بها هذا البحث. فالانتقال السهل للأفكار الذي لا يسبب أيّ عاطفة بذاته، لا يقدر أبداً أن يكون ضروريّاً أو مفيداً للأهواء، إلا بالترويج للتتقلّل بين بعض الانطباعات المترافق، من دون ذكر أنَّ الموضوع نفسه يسبب درجة أكبر أو أصغر من الزهو، ليس فقط بسبب نسبة الزيادة أو النقصان في كيافيّاته، بل أيضاً حسب البعد أو القرب في العلاقة، الأمر الذي يدلّل بوضوح على انتقال الوجودانيّات على طول العلاقات الفكرية، حيث يولد كلَّ تغير في العلاقة تغيراً في الهوى متناسباً معه. لذلك يُعتبر جزء واحد من النّظام السابق، المتعلق بالعلاقات بين الأفكار، برهاناً وافياً على الجزء الآخر المتعلق بالعلاقات بين الانطباعات، وهو ذاته مؤسّس بوضوح شديد على الخبرة، لذا سيكون وقتاً

ضائعاً أن تكَّد أكثر لنبرهن عليه. وسيبقى هذا ظاهراً بوضوح كبير في حالات معينة بذاتها. مثلاً، يزهو الرجال بجمال بلادهم، وبلادهم، وبارشيتهم. حيث تولَّد فكرة الجمال هنا بشكلٍ واضحٍ لذَّة ما. وهذه اللذَّة تتعلق بالزَّهُو. بشرط أن يكون موضوع أو سبب هذا اللذَّة متعلق بالنفس أو موضوع الزَّهُو. إذ يتم الانتقال من انتساب إلى آخر بواسطة هذه العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار.

ويغترّ الرجال أيضاً بحرارة الطقس التي ولدوا فيها، أو بخصوصية تربة وطنهم، أو بجودة الخمر، أو الفواكه أو المؤن المنتجة من تلك التربة، كما يزهون بنعومة أو قوَّة لفتهم، وأشياء أخرى من ذلك النوع خاصة بهم وحدهم. وهذه المواضيع تملك بصورة واضحة إشارة إلى لذات الحواس، [٦٢] وتعتبر طيبة للشعور بصورة أصلية أو للتنوّق أو للسمع. فكيف يمكن لها أن تصبح مواضيع للزَّهُو بشكل مطلق، لاً بواسطة ذلك الانتقال المشروع أعلاه؟

ويوجد بعض الذين اكتشفوا غروراً من نوع معاكس، إذ يستحلون تقييص قيمة بلادهم، بالمقارنة مع البلدان التي قد سافروا إليها، حيث يجد هؤلاء الأشخاص عندما يكونون في الوطن محاطين برجال بلادهم، أنَّ العلاقة القوية بينهم وبين أمنهم مقصومة بين كثرين، وأنَّها ضائعة بينهم بوجه من الوجه، بينما علاقتهم البعيدة بالبلد الغريب، التي تشكلت بروفيتهم له ومعيشتهم فيه، تزداد عندما يعرفون قلة عدد الذين قاموا بالمثل. ويسبب هذا تجدهم معجبون دائمًا بجمال ونفع وندرة ما هو في الخارج، بشكل يعلو على ما هو في الوطن.

فلا عجب أنَّ نزهو بكيفيات هؤلاء المتصلين بنا بالدم أو بالصداقة، بما أنَّا نزهو بالبلد أو بالطقس أو أيَّ موضوع جامد، يحمل علاقة بنا. طبقاً لذلك نجد أنَّ الكيفيات نفسها التي تولَّد زَهُواً في أنفسنا تولَّد أيضاً بدرجة أقلَّ الأثر نفسه، عندما تُكتشف عند أشخاص على علاقة بنا. حيث تكشف الجدار، والجمال، والكياسة، والثقة، ومكرمات قرابتهم بدقة بواسطة الزَّهُو، على أنَّها بعض المصادر الجليلة لزَهُوهم.

نفتخر في أنفسنا بشرواتنا، لدرجة أنَّا حتى نرضي غرورنا نرغب أن يمتلكها كلَّ شخص ذو صلة بنا بالمثل، ونشعر بالخجل من أيَّ شخص دنيء أو

فغير بين أصدقائنا وأقاربنا. ولهذا السبب تزيع الفقراء بعيداً عن ما أمكننا ذلك، لكن بما أننا لا نقدر أن نحول دون الإملاق لدى بعض أقاربنا البعيدين من جهة، ومن جهة أخرى نأخذ أجدادنا على أنهم أقاربنا الأقرب، لذلك وبناء على هذا التعليل يستعلي أي واحد أن يكون ابن عائلة كريمة، وأن ينحدر من سلسلة طويلة من الأكابر الأشراف الأغنياء.

ولقد لاحظت مراراً أنَّ الذين يتباهون بعراقة عائلاتهم، يفرجون عندما يوحدون ظرف امتلاك أكابرهم لأجيال عديدة ويشكلُّ مستمر حصة الأرض نفسها، مع ظرف آخر هو عدم تغيير عائلاتهم ملكياتها بشكل مطلق، أو أنها لم تستوطن في بلد أو إقليم آخر. [٦٤] لاحظت أيضاً، عندما يتباهون بأنَّ هذه الأملاك قد انتقلت عبر منحدر مركب بالكامل من الرجال، وأنَّ الشرف والثروة لم يعبر أبداً عبر أيَّة امرأة، فإنَّ هذا يشكل سبباً إضافياً للغرور. لنسعى لشرح هذه الظاهرة بواسطة النظام السابق.

عندما يتباهى أيَّ شخص بعراقة عائلته، فمن الواضح أنَّ دواعي غروره ليست الامتداد بالزمن وكثرة أجداده فقط، بل ثرائهم ومخاوفهم أيضاً، التي من المفروض أن تعكس بالبريق عليه هو نفسه بحسب علاقته بهم. فهو يتأمل أولاً هذه المواضيع، التي تأثر بها بكيفية طيبة، ويرجع من ثم لنفسه عبر علاقة الأهل بالولد مزدهياً بهوى الزَّهُو، بواسطة العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار. وبما أنَّ الهوى يعتمد لهذا السبب على هذه العلاقات، فكائناً من كان الذي يقوى أيَّاً من هذه العلاقات سوف يزيد أيضاً الهوى، وكائناً من كان الذي يُضعف العلاقات سوف يُنقص الهوى. ومن المؤكد الآن أنَّ هُوية الحياة تقوى العلاقة الفكرية الناشئة عن الدم والقرابة وتقل الواهمة وتقلل بسهولة عظيمة من جيل إلى آخر، من الأجداد المؤغلين في القدم إلى ذرِّيتهم، الوارثين لهم والمنحدرين منهم على حد سواء. ومن خلال هذه المنهولة ينتقل الانطباع كاملاً ويشير بالتالي درجة أعظم من الزَّهُو والغرور.

وتبقى القضية على حالها في انتقال المكرمات والثروة عبر سلسلة من الذكور من دون المرور عبر أيَّ امرأة. وهي كيفية للطبيعة الإنسانية سوف نتأملها

فيما بعد<sup>(١)</sup> حيث تلتقت المخيّلة تلقائياً إلى المهم والجسيم كائناً ما يكون، وعندما يُعرض لها موضوعان الأول صغير والثاني كبير، فإنّها تترك الساقي عادة وتصرف وكدها على اللاحق بصورة كاملة. ففي مجتمع الزواج مثلاً يحوّز جنس الرجال على الأفضلية على جنس النساء، ويحظى الزوج بانتباهاناً أولاً، سواء تأمّلناه مباشرةً أم وصلنا إليه بالمرور عبر مواضيع ذات علاقة به، فكلّتا الفكريّتين تتموّضان عليه باغتناط أعظم، وتصل إلىه بسهولة أكبر بالمقارنة مع زوجته. ومن السهل أن نرى أن هذه الخاصيّة سوف تقوّي علاقة الولد بالوالد وتضعف علاقة الولد بالأم. بما أن كلّ العلاقات ليست شيئاً آخر غير النزوع للمرور من فكرة إلى أخرى، [٦٥] فالذّي يقوّي النزوع يقوّي العلاقة كائناً من يكون، وطالما كائناً نملك نزوع المرور من فكرة الأولاد إلى فكرة الأب أكثر مما لدينا نزوع المرور من فكرة الأولاد إلى فكرة الأم، يجب أن نشير إلى العلاقة الأسبق على أنها العلاقة الأوّل والأكثر أهميّة. وهذه هي العلة وراء حمل الأولاد اسم أبيهم بشكل عام، ولماذا يتمّ تقييمهم بميلاد أشرف أو بميلاد أرذل تبعاً لعائالتهم. وعلى الرغم من استحوذ الأم على روح أسمى وعقربيّة أكثر من الأب، كما يحدث غالباً، يسود القانون العام على الرغم من الاستثناء، تبعاً للمذهب الذي شرّح أعلاه. لا بل حتى عندما يكون التفوق عظيماً جداً في أيّ مجال، أو عندما يكون لأية علّ أخرى تأثير مماثل، لدرجة أن يتكتّن الأولاد بعائلة الأم بدلاً من عائلة الأب، تبقى القاعدة العامّة محتفظة بنجوعها، بأنّ أمراً كهذا يُضعف العلاقة ويصنّع نوعاً من القطعية في خط الأجداد. فالمخيّلة لا تسير على طول خط الأجداد بسهولة، ولا هي بقدّرة على نقل الشرف وحسن السمعة من الأجداد إلى أعقابهم من نفس الاسم والعائلة بسهولة كبيرة، مثلاً يحدث عندما يكون الانتقال ممثلاً للقوانين العامّة، ويمرّ من الأب إلى ابن ومن الأخ إلى الأخ.

---

(١) الباب الثاني الفصل الثاني.

## الفصل العاشر

### الملكية والشروع

تم تقدير علاقة الملكية على أنها الأوثق والأكثر توليداً لهوى الزهوة من بين كل الآخريات، وهذه العلاقة سيكون من الحال على بشكل كامل أن أشرحها قبل أن آتي على معالجة العدل وبباقي الفضائل الأخلاقية. ومن الكافية أن نلاحظ في هذه المناسبة، أن الملكية يمكن تعريفها على أنها علاقة بين شخص وموضوع يسمح له ويعن غيره من تملكه ومن استعماله بشكل حرّ من دون التهاك قوانين العدل والحق الأخلاقي. لذلك إذا كان العدل فضيلة ذات تأثير أصليّ وفطريّ على الذهن الإنسانيّ، يمكن النظر إلى الملكية ك نوع خاص من السببية، سواء تأملنا الحرية التي تعطيها المالك ليشتمل موضوعه كما يشاء، أو تأملنا الفوائد التي يحصلها منه. وببقى الحال على ما هو عليه، إذا كنا سنعتبر العدل وفقاً لنظام ما عند فلاسفة معينين، فضيلة مصنوعة وليس فطرية، لأن الشرف عندئذ والعرف والقوانين المدنية تزود المكان بوعي فطري، [٦٦] وتولد الآثار نفسها بدرجة ما. كما أنّ هذا يؤكد في الوقت نفسه، أن ذكر الملكية يحمل فكرنا تقائياً إلى المالك، ومن المالك إلى الملكية، وهذا الأمر يكونه برهاناً على علاقة كاملة بين الأفكار، فإنه يشكل كلّ ما هو ضروري لفرضنا الحالي. حيث يولد دائماً اهتزاز علاقة فكرية بعلاقة انتطاعية انتقالاً للوجحداثيات، ولذلك كلّما ثار الم أو لذة من موضوع ما، يتصل بنا بعلاقة الملكية، يمكن لنا أن نتأكد أن ما سوف ينشأ عن هذا الاقتراض بين العلاقات سيكون إما زهواً أو اتضاعاً، إذا ما كان النظام السابق رصيناً وواهياً بالفرض. سواء أكان كذلك، أم لم يكن، فإننا نُقْنَع أنفسنا حالاً بأعجل نظرة ممكّنة على الحياة الإنسانية.

يعتبر أي شيء ينتمي لرجل مفرور أفضل ما يمكن أن يوجد في أي مكان، إذ تفوق بيته، وعربيته، وأثنائه، وثيابه، وخيوطه، وكلاب صيده، في خاطره كل الآخرين، ومن السهل أن نلاحظ أن الرجل المفرور يستخرج سبباً جديداً للزهو والفرور من أقل مزية في أي من هؤلاء. فنخمره، إن كنت تستصدقه .. يملك أفضل طعمة بالمقارنة مع أي خمر آخر، وفن الطبع عنده أكثر دقة في الصنع، وما دنته أكثر ترتيباً، وخدموه أكثر خبرة، والهواء الذي يعيش فيه أكثر صحة، والتربية التي يعرثها أكثر خصوبة، ونماره تتضاعف أكبر ولدرجة كاملة عظيمة، وهذا شيء جدير باللاحظة لجذبه الآخر لعرفاته. وهذه التحفة الفنية التي صنعتها فنان مشهور، قد انتمت ذات مرة لأمير أو لرجل عظيم، باختصار يمكن لكل المواضيع المفيدة أو الجميلة أو المدهشة أو التي لها علاقة بشيء من هذا القبيل، أن تثير هذا الهوى بواسطة الملكية. فهي تتفق في منع اللذة ولا تتفق في مزية أخرى. وهذه وحدها مشتركة بينها، ولذلك يجب أن تكون الكيفية التي تنتج الهوى الذي يعتبر بدوره أثراً العام. وبما أن كل حالة جديدة هي دليل جديد، وبما أن الحالات التي هنا كثيرة جداً، يمكنني أن أجرب على تأكيد ندرة الأنظمة التي تم البرهان على صحتها بشكل كامل ومطلق من خلال الخبرة مثل النظام الذي قدمته هنا.

إذا كانت ملكية أي شيء تعطي لذة سواء لمنفعته أم لجماله أم لجذبه فإنها تولد أيضاً الزهو من خلال علاقة مزدوجة من الانطباعات والأفكار، ولا داعي للدهشة إذا كانت القدرة على اكتساب هذه الملكية، ستملك الأثر نفسه. لذا سنعتبر الآن أن الثراء، هو القدرة على اكتساب ملكية ما هو لذيد، وأنه يمتلك تأثيراً على الأهواء من خلال الرؤية فقط. [٦٧] سوف يعتبر الورق في عدة مناسبات ثروة وذلك لأنه من الممكن أن يفضي إلى القدرة على الحصول على المال. والمال ليس ثراء، بما هو مادة معدنية ذات كثافات معينة من الصلابة والوزن وقابلية الانصهار، لكنه كذلك فقط بما هو على علاقة بملذات ومسرات الحياة. وبأخذ هذه المقوله من ثم على أنها من المسلمات، والتي هي بذاتها واضحة جداً، يمكن أن نشتق منها واحدة من أقوى الأدلة التي لم أوظفها بعد لأبرهن على تأثير العلاقات المزدوجة على الزهو والضعف.

لقد لوحظ في معالجة الفاحمة، أن التمييز الذي نصنعه أحياناً بين القدرة وبين استعمالها، سخيف بشكل كامل، وأنه لا ينبع من الإنسان ولا لأي كائن آخر على الإطلاق، الاعتقاد بملكية أي قدرة، ما لم يستعملها وبوضعها في الفعل. لكن على الرغم من أن هذا صحيح بصورة صارمة وبطريقة فلسفية وعادلة في التفكير، إلا أنها ليست فلسفه أهواتنا، بل إن العديد من الأشياء تشغل الأهواه من خلال الفكرة وافتراض أن القدرة مستقلة عن استعمالها الفعلي. حيث نشعر باللذة عندما نحوز على قدرة تحصيل اللذة وننزعج عندما يحوز آخر على قوة تسبب الألم. وهذا واضح من الخبرة. لكن لكي نعطي تفسيراً عادلاً للمسألة، وتعليقأ لها الاعتراض والقدر يجب أن نرور الاعتبارات التالية.

لا يتأتى خطأ تمييز القدرة عن استعمالها بشكل كامل عن المذهب المدرسي القائل بالإرادة الحرّة، الذي لا يدخل في الحياة العامة إلا قليلاً جداً في الواقع الأمر، ولا يملك إلا تأثيراً صغيراً على طرق تفكيرنا الشائعة والعادية، وهذا من الأمور الواضحة. فتبعاً لذلك المذهب، لا تحرمنا دوافعنا من حرية الإرادة ولا تذهب بقدرتنا على إنجاز أو الكف عن أي فعل. لكن وفقاً للمفاهيم العامة، لا حول للرجل ولا قوة، عندما تتموضع دوافع جليلة بينه وبين إرضا رغباته، وتجبره على الكفّ عما يرغب بإنجازه. فأننا لا اعتقد بأنّي قد سقطت صريعاً بقوة عدوٍ مجرد أنّي رأيته يجتازني في الشارع والسيف بيده، عندما لم أكن مزوداً بائي سلاح. فأننا نعرف أن الخوف من القاضي المدني رادع قويٌّ كائي رادع من حديد، وأنّي فيه في أمان كامل كما لو أن عدوٍ مقيد بسلسل أو مسجون. لكن عندما يكتسب شخص ما سلطة كبيرة على، حيث لا يوجد أي حائل خارجي لأفعاله فقمل، ولكن أيضاً من الجائز أن يعاقبني أو يكافئني كما يشاء من دون أن يخشى العقاب بدوره، فائني [٦٨] عندئذ أنسّب إليه قوة كاملة وأعتبر تفسي من رعيته أو من مزارعيه.

إذا قارينا، الآن، هاتين الحالتين، لشخص يملك دوافع قوية من المصلحة أو الأمان ليكف عن أي فعل، ولشخص آخر لا يخضع لإكراء كهذا، سنجد تبعاً للفلسفة المشروحة في الكتاب السابق أن الفرق الوحيد المعروف بينهما يتموضع في أننا نستنتج في الحالة السابقة من الخبرة الماضية، أن الشخص لن ينجز ذلك

ال فعل أبداً، وأن الشخص في الحالة اللاحقة من الممكن أو على الأغلب أن ينجزه. هلا شيء أكثر تفايراً وتقلباً بتنوع الممكبات من إرادة الإنسان، ولا يقدر أي شيء غير الدوافع القوية على منحنا يقيناً مطلقاً عند إبداء الرأي بما يتعلّق بأيّ من أفعاله المستقبلية. فعندما نرى شخصاً محراً من هذه الدوافع، نفترض إمكانية إماً قيامه أو كفّه عن الفعل، وعلى الرغم من أنّنا قد نستنتج أنّه مُجبّ بالدوافع والأسباب في العموم، إلا أنّ هذا لا يزيل الإلتباس عن حكمنا المتعلّق بهذه الأسباب ولا عن تأثير ذلك الإلتباس على الأهواء. لذلك تنسّب من حينها القدرة على إنجاز الفعل لكلّ شخص لا يملك دافعاً قوياً جداً يمنعه من إنجازه، ويرفض تصوّره للفعل، وبالتالي من الممكن الاستنتاج بحقّ، أنّ القدرة تمتلك بصورة دائمة إسناداً على استعمالها إماً فعلياً أو احتمالياً، وأنّ الشخص قد منع قدرة ما، عندما نجد من الخبرة الماضية أنّه من المحتّم أو على الأقلّ من الممكن أن يستعملها. وفي حقيقة الأمر مثلما تشير أهواؤنا دائماً إلى الوجود الواقعي للمواضيع، ومثّلما نحكم دائماً على هذه الواقعية من أمثلة ماضية، لا شيء يمكن أن يكون أكثر احتمالاً بذاته من دون أيّ استدلال آخر، من أنّ قوام القدرة يتألّف من إمكانية أو احتمالية أيّ فعل، كما تكشف ذلك من خلال الخبرة والممارسة في العالم.

إذا وجد شخص ما في حالة مواجهة معي، حيثما لا يوجد دافع فويبردّه عن إيداعي، والنتيجة ليست مؤكّدة فيما إذا كان سيؤديني أم لا، فمن الواضح الآن، أنّي سأتكدر في هذه الحالة، وإن أفتر على تأمل احتمالية أو إمكانية ذلك الإيداع من دون قلق واضح. فالآهاء ليست متاثرة فقط بهذه الأحداث بما هي مؤكّدة ومعصومة عن الخطأ، ولكن أيضاً بدرجة أدنى، من الأحداث بما هي ممكّنة وعرضية. وعلى الرغم من أنّه من الممكن أن لا أشعر في الواقع بآيّ أذى وأن اكتشف من خلال الحادث، والحديث فلّسي، أنّ الشخص [٦٩] لا يملك أيّ هدّة على إيداعي على الإطلاق، طالما أنّه لم يستعمل آياً منها، فإنّ هذا لا يمنع انتزاعي من الشك السابق. وتشتغل الآهاء الطيبة هنا ر بما مثّلما تشتعل الآهاء الكريهة، وتتقلّل لذّة عندما أدرك أنّ خيراً ما يصبح ممكّناً أو محتملاً من خلال الإمكانية أو الاحتمالية التي يبذلها آخر لي لدى تحية الدوافع القوية التي أعاّفته قليلاً ربيماً.

لكن يمكننا أن نلاحظ بصورة أدق، ازدياد هذا الاغتياب عندما يقترب أي خير، بطريقة يكون يقدرة المرء الخاصة أن يأخذه أو أن يرفضه، ولا يوجد أي عائق فيزيائي، ولا أي دافع قوي يعوق متعتنا. وبما أن الرجال جميعاً يرغبون بالملائكة، فلا شيء يمكن أن يكون أكثر احتمالاً من وجودها عندما لا يوجد عائق خارجي أمام توليدها، وعندما لا يشعر الرجال بأي خطر من تبعة رغباتهم، ففي تلك الحالة تتوقع مخيلتهم الفبطة بسهولة، وتقبل الفرج نفسه، كما لو أنها يقتعن بوجوده الواقعي والفعلي.

لكن هذا لا يفسر الفبطة التي تصحب الشراء بشكل كاف. فالبغيل يتلقى بهجة من ماله، من القدرة التي يقدمها على التبؤ بكل ملذات ومسرات الحياة، على الرغم من معرفته أنه قد تمتع بثرواته لأربعين سنة من دون توظيفها أبداً، وبالمحصلة لا يقدر هذا البغيل على استنتاج، ولا بأي نوع من أنواع التفكير، أن الوجود الواقعي لهذه الملذات أقرب له مما لو حرم بشكل كامل من ممتلكاته. لكن رغم عجزه عن تشكيل أي نتيجة بهذه بطريقة التفكير تتعلق بالدنو المقرب للذلة، فمن المؤكد أنه يتخيّلها تدريجياً أقرب فأقرب، كلما أزيلت العوائق الخارجية، بالتوافق مع زوال الدوافع الأكثر قوّة للمنفعة والأخطار التي تعارضها. وللحصول على غبطة أعظم في هذا المجال يجب أن أشير لتحليلي للإرادة، حيث سأشرح ذلك الإحساس المزيف بالحرية الذي يجعلنا نتخيل قدرتنا على إنجاز أي شيء ليس خطراً جداً أو هداماً<sup>(١)</sup>. وعندما لا يكون أي شخص آخر تحت إكراهات قوية من المصلحة تحول دون أية لذة، فإننا نحكم من خلال الخبرة أن اللذة سوف توجد، وأنه سيحصل عليها على الأقل. لكن عندما تكون نحن في ذلك الوضع، فإننا نحكم من خلال توهّم المخيّلة أن اللذة تبقى أقرب وأكثر فوريّة. ويبدو أن الإرادة تتحرّك بسهولة في كل اتجاه، وتلقي ظلّاً أو صورة عن نفسها، حتى على ذلك الجانب الذي لم تستقر عليه. [٧٠] ويبدو أن المتعة بواسطة هذه الصورة تدريجياً أقرب إلينا، وتنحننا الاغتياب الحيواني نفسه كما لو أنها مؤكدّة ولا يمكن تجنبها إطلاقاً.

(١) الباب الثالث، الفصل الثاني.

سيكون من السهل الآن أن نسحب هذا الاستدلال إلى خلاصته، وأن نبرهن، عندما تولد الثروات أيّ زهو أو غرور في مالكيها، كما لا تفشل أبداً في توليدها، أن ذلك يكون فقط بواسطة العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار. فماهية الثراء بذاتها تقوم بالقدرة على تحصيل لذات ومسرات الحياة. وماهية هذه القدرة بذاتها تقوم باحتمال استعمالها، وحملنا على توقيع الوجود الواقعي للذة، باستدلال صحيح أو مزيف. وهذا التوقع للذة هو في حد ذاته، لذة جليلة، وبما أن سببها نوع من الحيازة أو الملكية، التي تنتفع بها، والتي هي لذلك متعلقة بنا، فإننا نرى هنا بشكل واضح كل أجزاء النظام السابق مستنيرة أمامنا استنتاجاً مصبوطاً ومميزاً.

تعتبر العلة التي يسبب بها الثراء اللذة والزهو، والتي يثير بها العوز الكدر والضعة، العلة نفسها في توليد القدرة للعواطف السابقة، وتوليد العبودية للعواطف اللاحقة. إذ تجعلنا القدرة أو السلطة على الآخرين قادرين على إرضاء كل رغباتنا، وتعرضنا العبودية لألف عوز ومخزاء، يجعلنا تابعين لإرادة الآخرين.

ومن الجدير باللحظة هنا أن الزهو بالسلطة أو الخجل من العبودية يتواتّع بشكل كبير من خلال التمتعن بالأشخاص، الذين نمارس عليهم سلطتنا، أو الذين يمارسونها علينا. فعلى فرض احتمال صياغة حالة من عمليات إجرائية بدعة جداً، حيث يقدّر هؤلاء الأشخاص على التحرك والفعل وهم منقادون للإرادة، من الواضح أن تملّك هذه العمليات الإجرائية سوف يعطي زهواً أو لذة، لكن ليس إلى درجة مماثلة للدرجة التي تعطيها السلطة نفسها عندما تتفّذ على مخلوقات عقلانية وحكيمة، تناظر شرطها شروطنا حيث يبدو الأمر أكثر منفة وشرفاً. فالمقارنة تعتبر في كل الحالات منهجاً أكيداً لزيادة تقديرنا لأي شيء. حيث يشعر الرجل الغني بهذه ظرفه بشكل أفضل من خلال معارضته ظرفه بظرف شحاذ. لكن توجد مزية خاصة بالسلطة وحدها تبدو بواسطة التعارض الذي يتم تقديمها لنا بوجه من الوجوه بين ذواتنا والشخص الذي نأمره. إذ تجد المخيلة أن المقارنة واضحة وتلقائية في الموضوع ذاته، حيث يكون المرور من الفكرة إلى مفهومها لطيف وسهل. [٧١] وأن هذا الظرف يملك أثراً كبيراً في زيادة نفوذ المقارنة وسوف يظهر هذا الأثر فيما بعد عند فحص طبيعة الضيقينة والحسد.

## الفصل العادي عشر

### محبة حسن السمعة

توجد بجانب هذه الأسباب الأصلية للزهو والضمة، حسب آراء الآخرين، أسباب دانوية، ذات تأثير مكافئ على الوجدانيات. مثلاً، تعتبر سمعتنا، وشخصيتنا، واسمها، بواطن ذات أهمية وصل قدر عظيم، وحتى أسباب الزهو الأخرى مثل الفضيلة والجمال والثراء تصبح ذات تأثير قليل، عندما لا تدعم بآراء وميول الآخرين. ومن أجل تعليل هذه الظاهرة سيكون من الضروري أن نترى قليلاً، وأن نشرح أولاً طبيعة التعاطف.

لا توجد كيفية في الطبيعة الإنسانية أكثر تميزاً في كلٍ من ذاتها وعاقبتها، من كيفية النزوع التي تملكتها للتعاطف مع الآخرين، وللتقم نزعاتهم وعواطفهم عن طريق التواصل، مهما تكون مختلفة أو متعارضة مع نزعاتنا وعواطفنا. ولا يبدو هذا عند الأطفال فقط، الذين يسلمون ب تمام الثقة بكلٍ رأي يقدم لهم، ولكن حتى عند الرجال الأعظم فهمأ وقدرة على الحكم، إذ يجدون صعوبة كبيرة في تتبع استدلالاتهم أو نزعاتهم التي تتعارض مع استدلالات أو نزعات أصدقائهم ورفاقهم اليوميين. كما يجب أن تُسند لهذا المبدأ التناقض العظيم الذي يمكن أن نلاحظه بين أرواح واتجاهات التفكير عند هؤلاء الذين هم من أمة واحدة، ومن المرجح كثيراً أن يكون التعاطف منشأ هذا التشابه أكثر من أي تأثير يكون للتراث والطقوس اللذين يستمران على حالهما بلا تغيير، إلا أنهما رغم ذلك ليسا قادرين على حفظ شخصية الأمة متماسكة وعلى حالها لقرن من الزمان. حيث يجد الرجل ذو الطبيعة الجيدة نفسه في لحظة ما من نفس مزاج صاحبه، وحتى الرجال الأكثر زهواً وفظاظة يصطبغون بمزاج رجال بلدتهم ومعارفهم. مثلاً تسكب الملامح البهيجية في ذهني رصانة وسروراً كبيرين، مثلما ترمي الملامح

الحزينة أو الفاضبة بتبييض مفاجئ. إذ أشعر بأهواء البفضة والاستياء والتقدير والمحبة والشجاعة والطرب والاكتئاب، من خلال التواصل، أكثر من شعوري بها من خلال مزاجي وطبعي الفطريين. إذن يالها من ظاهرة بدعة تستحق انتباها، واقتضاء أثرها إلى مبادئها الأولى.

يُعرف التأثير الوجداني، مهما يكن، عندما يتم تشريره من خلال التعاطف، أولاً بأثاره [٧٢] وبتلك الإشارات الخارجية في تقاطيع أنوجه وأسلوب المحادثة التي تقلل فكرة عنه. وتتحول هذه الفكرة إلى انتطاع بسرعة، وتحصل على درجة كبيرة من القوة والحيوية لدرجة تصير معها الهوى نفسه، وتنتج انفعالاً مكافئاً، مثل أيّ أثر وجداني أصيل. وينطلق هذا التغير من الفكرة إلى الانتطاع، مهما يكن وليد ساعته، من رؤيا وتأملات محققة لن تقلت من الفحص الدقيق للفلسوف، على الرغم من أنّ الشخص قد يكون منّ وضعها بنفسه.

تحضرنا الفكرة أو بالأحرى الانتطاع عن أنفسنا بصورة حميمة دائمة، ويعنينا وعياناً فهماً حيوياً عن شخصنا الذاتي؛ إذ ليس ممكناً أن تخيل قدرة أي شيء على المضي بهذا الخصوص أبعد منه. لذلك يجب أن يفهم الموضوع المتعلق بذواتنا، كائناً ما كان، من خلال فهم ذي حيوية مماثلة، تبعاً للمبادئ السابقة، وعلى الرغم من أنّ هذه العلاقة لن تكون بقعة العلاقة السببية، إلاّ إنّه ما يزال متوجباً امتلاكها تفروضاً كبيراً. إذ لا يمكن نكران علاقات التشابه والتجاور خصوصاً عندما استخلصناها من الوجود الواقعي للموضوع الذي يشابهه أو يجاوره، من خلال الاستدلال بقانون العلة والمعلول، وملحوظة الإشارات الخارجية.

يتضح الآن أنّ الطبيعة قد حفظت تشابهاً عظيماً بين كلّ المخلوقات الإنسانية، إذ إنّنا لا نلاحظ أيّ هوى أو مبدأ عند الآخرين من النوع الذي لا نجد ما يوازيه في أنفسنا بدرجة أو بأخرى. ونجد أنّ الوضع ذاته ينطبق على تركيب الذهن كما ينطبق على تركيب الجسم. فمهما يكن اختلاف الأجزاء في الشكل أو الحجم، فإنّ بنيتها وتركيبها في العموم يبقى نفسه. حيث يوجد تشابه بديع، يحفظ ذاته بين كلّ تنويعاتها، وهذا التشابه سوف يساهم بشكلٍ كبير في إدخالنا في عواطف الآخرين، والتأثير فيها بالفبطة واللذة. تبعاً لذلك نجد أنّ

التعاطف يزداد سهولة، عندما يوجد بجانب التشابه العام لطبيعتنا، أي تماثل خاص في طرائنا أو في شخصياتنا، أو في بلداننا أو في لغاتنا. وكلما قويت العلاقة بين أنفسنا وأي موضوع، استطاعت المخيلة أن تنتقل بسهولة أكبر، وأن تنقل إلى الفكرة ذات العلاقة حيوية الفهم الذي نشكل به دائمًا الفكرة عن شخصنا نحن. [٧٣] ولا يُشكّل التشابه العلاقة الوحيدة التي لها هذا الأثر، لأنّها تتلقى قوّة جديدة من علاقات أخرى، من الممكن أن تصاحبها، حيث تملك عواطف الآخرين تأثيراً قليلاً، عندما تزاح بعيداً عنا، ولا بدّ من علاقة التجاود حتى تتواصل مع بعضها بالكامل. وقد تسهم علاقات القرى، بكونها نوعاً من السببية، أحياناً بالأثر نفسه، كذلك أيضاً التعرّف الذي يشتغل بالطريقة ذاتها مع التعلم والتعود، كما سنرى بشكل أكثر عمقاً فيما بعد<sup>١</sup>. وعندما تتحد كلّ هذه العلاقات مع بعضها، فإنّها تنقل الانطباع عن شخصنا أو الوعي بشخصنا إلى فكرة عواطف أو أهواء الآخرين، وتجعلنا نفهمها بطريقة أقوى وأعظم حيوية.

لقد لوحظ في بداية هذه الرسالة، أنَّ كلَّ الأفكار منتحلة من الانطباعات، وأنَّ هذين النوعين من الإدراكات يختلفان فقط بدرجة القوّة والحيوية، التي يحوزان بها على انتباه الروح. وأنَّ الأجزاء الأصلية المكونة للأفكار والانطباعات متشابهة بصورة محكمة. كذلك طريقة و ترتيب ظهورها نفسها. لذلك فإنَّ الدرجات المختلفة من القوّة والحيوية هي الخاصيات الوحيدة التي تميّزها، وبما أنَّ هذا الاختلاف قد ينرا، لدرجة ما، بواسطة العلاقة بين الانطباعات والأفكار، فلا عجب إذن أن تصبح فكرة عاطفة ما أو هوى ما، بواسطة هذه العلاقة شائعة لدرجة تصير معها العاطفة ذاتها أو الهوى ذاته. كما أنَّ الفكرة الحيوية عن أيّ موضوع تناهض انطباعه دوماً، ومن المؤكد أننا قد نشعر بالمرض والألم من قوّة المخيلة ليس إلا، بل قد نجعل المرض واقعياً، بالتفكير المستمر فيه. لكن هذا ملاحظ أكثر ما يكون في الآراء والآثار الوج다ـنية، فالأمر هناك في معظمـه يكون في تحول الفكرة الحـيوـية إلى الانطبـاعـ. حيث تعتمـد آثارـنا الـوجـداـنية على ذواتـنا وـعلى العمـليـات الدـاخـلـية للـذـهنـ، أكثرـ من أيـ انـطبـاعـاتـ آخـرىـ، لأنـهاـ

---

(١) الباب الثاني، الفصل الرابع.

تشأ تلقائياً من المخيلة، ومن كل فكرة حيوية نشكلها عنها. هذه هي طبيعة وسبب التعاطف، وتبعاً لهذه الطريقة ندخل عميقاً جداً في آراء ووجدانيات الآخرين، حيثما نكتشفها.

وتعتبر مطابقة هذه الظاهرات للنظام السابق المتعلق بالفاحمة، وبالمحصلة للنظام الحالي المتعلق بالأهواء، طلما أنها مناظرة لبعضها بعضاً، أمراً بدليلاً على نحو خاص من مجمل هذه المسألة. [٧٤] فمن الواضح فعلاً، عندما نتعاطف مع أهواء وعواطف الآخرين، ظهور هذه الحركات الوجدانية أولاً في أذهاننا كأفكار ليس إلا، وفهمها على أنها تنتهي لشخص آخر، كأي مسألة أخرى من مسائل الواقع. أيضاً من الواضح ارتداد أفكار وجودانيات الآخرين إلى الانطباعات ذاتها التي تمثلها، ونشوء الأهواء بما يتطابق مع الصور التي نشكلها عنها. ويشكل كل هذا موضوعاً للخبرة الأكثر وضوحاً، ولا يعتمد على أي فرضية من فرضيات الفلسفة. لذا يمكن أن يُقر بالعلم وحده لتفسير الظواهر، رغم وجوب الاعتراف في الوقت نفسه أنها واضحة بذواتها، ولا توجد إلا فرصة صغيرة لتوظيف العلم فيها. لأنّه علاوة على علاقة العلة والمعلول، التي افتعلنا من خلالها بواقيعية الأهواء، التي نتعاطف معها، أقول: علاوة على هذا، يجب أن تُردد بعلاقة التشابه والتجاور، لكي نشعر بالتعاطف في كماله التام. ومنذ أن استطاعت هذه العلاقات بأسرها ردّ فكرة الانطباع، وإيصال حيوية الانطباع إلى الفكرة، بصورة كاملة بحيث لا يفقد منها شيء في عملية الانتقال، نقدر أن نفهم بسهولة كيف يمكن لعلاقة العلة والمعلول بمفردنا أن تفي في تقوية وإحياء فكرة ما. إذن يوجد في التعاطف ارتداد واضح من الفكرة إلى الانطباع، وينشأ هنا الارتداد من صلاقة الموارد بذواتنا، ومن حضور أنفسنا لنا حضوراً وثيقاً بصورة دائمة. دعونا نقارن كل هذه الظروف، وسوف نجد أن التعاطف مكرّس بشكل دقيق لعمليات فهمنا، وحتى أنه يحتوي على شيء ما أكثر إدهاشاً وفيه غاية الغرابة.

حان الوقت الآن لتحول وجهة نظرنا عن التأمل العام بالتعاطف إلى تأمل تأثيره على الزهو والضعف، فعندما تثور هذه الأهواء من التقدير و اللوم، أو من حُسن السمعة وقبعها، يمكننا ملاحظة عدم وجود أي شخص، على الإطلاق، تم تقاديره من قبل شخص آخر من أجل أي كيفية كانت، لن تولد من ذاتها، إذا كانت

واقعية، زهواً في الشخص المالك لها. لذا فإن المدائع ستجه بنا إما صوب قوته، أو ثرائه، أو عائلته، أو فضيلته، حيث يصلح كل منها موضوعاً للزهوة، كما قد شرحته وعللناه للتو. و من المؤكد عندئذ إذا ما تأمل شخص ما ذاته بنفس الهيئة التي يظهر فيها لعجبه، فإنه سيتلقى أولاً لذة منفصلة وفيما بعد زهواً أو اغباطاً ذاتياً، تبعاً للفرضية التي تم شرحها في الأعلى. أما الآن، لا يوجد شيء، أكثر تلقائية لنا، لكي تؤثر في آراء الآخرين بهذاخصوص، من كل من التعاطف والاستنتاج، [ ٧٥ ] فالتعاطف يُحضر عواطفهم أمامنا بصورة أليفة، والاستنتاج يجعلنا نشير إلى حكمهم كنوع من الحجة على ما يجزمون بصحته. و يؤثر هذان المبدآن من الحاجة والتعاطف تقريراً على آرائنا كلها، لكن يجب أن يملكا تأثيراً من نوع مخصوص، عندما نحكم على قيمتنا وشخصيتنا الخاصة. و يصاحب الهوى هذه الأحكام دائمًا<sup>١</sup>، ولا يوجد شيء يُمْيل لتشوش فاهمتنا، وليطوي بنا إلى أي آراء مهما تكون مجاوزة حد المعقول أكثر من صلتها بالهوى، التي تفرض ذاتها على المخيّلة، وتعطى قوة إضافية لكل فكرة ذات علاقة. و يمكن أن نضيف إلى هذا، أن وصينا لتعزيزنا العظيم تصالحتنا، يجعلنا نفرج خاصة بـ أي شيء، يؤكد الرأي الجيد الذي نملكه عن ذاتنا، و يصعب بسهولة لأي رأي يعارضه.

ويبدو كل هذا مرجحاً بشدة على صعيد النظرية، ولكن لكي نمنع هذا الاستنتاج يقيناً كاملاً يجب أن تفحضر ظواهر الأهواء، لنرى إن كانت تتفق معها. تقدّر حُسن الصيت من ضمن هذه الظاهرات، كواحدة من أكثرها إساعافاً لهذنا الحال، حيث على الرغم من أن حُسن السمعة طيب بالعموم، إلاّ أنها تتلقى رضى أعظم من خلال استحسان هؤلاء، الذين نبجلهم ونستحسنهم شخصياً أكثر من استحسان هؤلاء الذين نكرههم وننبذهم. و بطريقة مماثلة ينكسر قلبنا على الأخون بازدراء الأشخاص، الذين نضع قيمة على أحكامهم، ولا نبالي لآراء بقية النوع الإنساني على الإطلاق. لكن إذا تلقى الذهن من أي غريرة أصلية رغبة بحسن السمعة، وعزوفاً عن سوء السمعة، فإن حُسن السمعة وسوعها سوف يؤثران علينا من دون تمييز، وسوف يثير أي رأي، وفقاً لكونه

---

(١) الكتاب الأول ، الباب الثالث ، الفصل العاشر.

محبّذاً أو غير محبّذاً، تلك الرغبى أو الصدود بشكلٍ متساوٍ. فالحكم على الأحمق إنما هو حكم على شخص آخر، مثلاً هو الحكم على رجل حكيم، لكنه فقط أدنى في المرتبة في تأثيره على حكمنا الذاتي.

ونحن لا ننتمي فقط بشكل أفضل باستحسان الرجل الحكيم بالمقارنة مع استحسان الرجل الأحمق، بل ننتقى غبطة إضافية من السابق، عندما يُكتسب بعد تعرّف لمدة طويلة ووثيقة. ويجد هذا تعليمه تبعاً للطريقة نفسها.

ولا يعطينا مدح الآخرين أبداً لذة كبيرة ما لم تتفق آراؤهم مع رأينا الشخصي ويشتوا علينا بسبب الكيفيات التي تبرع فيها على الخصوص. [٧٦] فالجندى مثلاً يملك تقديرًا قليلاً للصفة البلاغية، في طيلسان الشجاعة، أو في روح الفكاهة، أو في عظمة جهابذة التعليم. ومهما يكن التقدير الذي قد يحمله الرجل لأية كافية، مأخوذة بشكل مجرد، عندما يعي أنه لا يملكها، فإنَّ آراء العالم يأجمّعه لن تمنعه إلا لذة قليلة بذلك الخصوص، وذلك لأنّها لن تقدر على جعل رأيه الخاص مطابقاً لآرائهم.

تعتبر العائلات البهيجات أكثر الأشياء ألفة للرجال، لكن قلة ذات اليد، تدفعهم لترك أصدقائهم وبلدهم، والسعى خلف معاشهم من خلال وظائف يدوية ومحقيرة بين الفرياء، أكثر من سعيهم بين هؤلاء، العارفين بمولدتهم وحتى بتعليمهم. ستكون مفهومين، هذا ما يقولونه، حيثما ذهبنا. ولن يتسائل أحد من أية عائلة قد انحدرنا. ستبتعد عن كل معارفنا وأصدقائنا، وبذلك ستفتلام مع عوننا وخطتنا بشكل أسهل، لدى

فحص هذه العواطف، أجدها تقدم العديد من الأدلة المقنعة جداً من أجل غرضي الحالى.

أولاً: يمكن الاستنتاج منها، أن الانزعاج من كونك ممتهناً، يعتمد على التعاطف، وأن ذلك التعاطف يعتمد على علاقة الموضعين بذواتنا، طالما أننا نتّكّدر بأعظم ما يكون من ازدراء الأشخاص المرتبطين بنا بقاربى الدم والتجاور معنا في المكان. من هنا نسعى لتخفيض هذا التعاطف والإزعاج بفصل هذه العلاقات، ووضع أنفسنا في جيرة الغرياء، على مسافة بعيدة عن أقاربنا.

ثانية: يمكننا أن نستخلص ضرورة العلاقات للتعاطف، غير منظور إليها من حيث هي، بصورة مطلقة، بل من حيث تأثيرها في ردّ أفكارنا عن عواطف الآخرين إلى العواطف ذاتها، بواسطة التداعي بين الفكرة عن أشخاصها، وال فكرة عنّا نحن، بسبب تعايش علاقات القرى وعلاقات التجاوز مع بعضها في المكان نفسه هنا، لكن بكونها غير متعددة في الأشخاص نفسها، فإنّها تساهم في التعاطف بدرجة أقلّ.

ثالثاً: يستحق هذا الطرف بذاته انتباهنا؛ أي تخفيض التعاطف من خلال فصل العلاقات. فعلى فرض أنّي وُضعت في ظرف ردّي بين غرياء، وبالنتيجة لم أعامل إلاّ بعفة، إلاّ أنّي أجد نفسي في موقف أكثر ارتياحاً متى عندما كنت أعرض كلّ يوم لازدراه أقاربي وأبناء بدلي. فهنا أشعر بازدراه مضاعف من علاقاتي بأقاربي، لكنّهم غائبين، ومن هؤلاء الذين هم بقريبي، لكنّهم غرياء. [٧٧] هذا الازدراه مضاعف قد تمّ تعزيزه بالمثل بواسطة علاقتي القرابة والتجاوز. لكن بما أنّ الأشخاص الذين يتصلون بي بهاتين العلاقتين ليسوا هم أنفسهم، فإنّ هذا الفرق في الأفكار يفصل الانطباعات الناشئة عن الازدراه، ويعنّها من تحول بعضها البعض. إنّ ازدراه جيراني يملك تأثيراً محققاً، مثلما يمتلكه ازدراه قرابة أيضاً. لكن هذه التأثيرات متمايزه، ولا تتحدّ أبداً، مثلما يحدث عندما ينطلق الازدراه من الأشخاص الذين هم جيراني وأقرائي في وقت واحد. هذه الظاهرة مناظرة لنظام الزهو والضمة التي تمّ شرحه أعلاه، والذي يبدو خارقاً للعادة بالنسبة إلى الأفهام العامية.

رابعاً: يخفى الشخص الواقع في هذه الظروف وبصورة تلقائية منبهة عن هؤلاء الذين يعيش بينهم، وإذا ما ظنّ به شخص آخر أنّه ابن عائلة ذات ثروة وتقاليد تفوقان بكثير ثروته وتقاليده الحاليان فإنه سيتذكر بصورة كبيرة. فالحكم يتمّ على كلّ شئ في هذا العالم من خلال المقارنة، فما هو ثراء فاحش خاص بـرجل نبيل إنّما هو فقر مدقع عند الأمير. مثلما سيظن الفلاح سعادته في ما لا يقدر على الوفاء بمقتضيات الرجل النبيل. كذلك عندما يكون رجل ما، معتاداً على نمط فاخر في الحياة، أو يظن أنّه مخول بهذا الحق لأصله وفصله، فإنّ كلّ شيء أدنى من ذلك سيكون بشعاً ومخجلاً حتى، وهذه علة إخفائه

مطالباته بشروة أكبر حينما يعمل في الصناعة المتعاظمة النمو. وبما أنه وحده الذي يعلم بعصاباته في هذا الظرف، في حين يجعلها هؤلاء الذين يعيش معهم، فإنه يمتلك الصورة والمقارنة البشعتين والمقترحتين من أفكاره هو فقط، ولا يتلقاها أبداً من خلال التعاطف مع الآخرين، الأمر الذي يجب أن يسأله بشكل كبير في غبطة وراحته.

وإذا وجدت أي اعترافات على هذه الفرضية، بأن اللذة التي تلقاها من المدح، تثور من تواصل المواتف، ستجد عند التدقيق، أن هذه الاعترافات عندما ينظر إليها بمعيار صحيح سوف تفي في توكيد الفرضية. فالسمعة الشعبية الواسعة قد تكون ممتهنة حتى لرجل يحتقر العامة؛ لكن ذلك يكون لأن كثريهم تعطيلهم سلطة وزناً إضافياً. كذلك المنتهلين لآراء غيرهم يتوجهون بالمدح، رغم وعيهم لعدم استحقاقهم له، لكن هذا العمل إنما هو نوع من بناء القلاع بالرمل، حيث تسلّي الخيّلة ذاتها بأوهامها الخاصة وتجاهد لجعلها راسخة ومستقرة من خلال التعاطف مع عواطف الآخرين. [ ٧٨ ] فالرجال المتقاخرون هم الأكثر اهتزازاً للإذراء على الرغم من أنهم غالباً ما لا يوافقون عليه بسهولة، لكن ذلك يكون بسبب التعارض بين الهوى الذي يملكونه فطرياً وذلك الهوى الذي يتلقونه من خلال التعاطف. وبطريقة معاة يتزعزع العاشق المتيّم بشدة إذا لمت واحتقرت حبه، رغم أن معارضتك تعجز عن التأثير إلا من خلال المُعقل الذي لك في نفسه، ومن خلال تعاطفه معك. أما إذا كان يحتقرك أو يشعر بأنك تمزح فلن يكون لكلامك أثر عليه مهما يكن.



## الفصل الثاني عشر

### الرَّهْوُ وَ الْضَّعْفُ عِنْدَ الْحَيْوَانَاتِ

ستبقى على ملاحظتنا، أنَّ أسباب الزَّهْوِ والضَّعْفِ، مماثلة تماماً لفرضيَّتنا مهماً يكن المعيار الذي نتأمِّل فيه هذا الموضوع، وأنَّ لا شيء يمكنه أن يثير أيَّ هوى منها، ما لم يتصل بذواتنا، وينتَج لذَّةً أو ملأً مستقلاً عن الهوى في الوقت نفسه. كما أثَّرَتْ لم نبرهنُ فَقْطَ، أنَّ الميل لتوليد اللذَّةِ أو الْأَلَمِ أمراً مشتركاً بين كلَّ أسباب الزَّهْوِ أو الضَّعْفِ، بل أيضاً أنهُ الشَّيْءُ الوحيد المشترك، وأنَّهُ بالتالي الكيفيَّةُ التي تشتملُ بها. بل لقد برهَّنَا أيضاً، أنَّ الأسباب الأعظم قيمةً لهذه الأهواء، ليست في الواقع شيئاً آخر غير القدرة على توليد إماً الاحساسات الطَّيِّبة أو المزعجة، ولذلك فإنَّ كلَّ آثارها ومن ضمنها، الزَّهْوُ والضَّعْفُ، تشتق من ذلك الأصل ليس إلَّا. إذن لا يمكن لهذه المبادئ الفطرية والبساطة المؤسَّسة على هذه البراهين الصلبة، أن تفشل في إجبار الفلسفه على استقبالها، إلَّا إذا تعارضت مع بعض الاعتراضات التي أفلَّتتْ مني.

يُوحَّدُ المختصون بعلم التشريح، وهذا أمرٌ مأْلُوفٌ .. ملاحظاتهم وتجاربهم عن الأجسام البشريَّة مع ملاحظاتهم وتجاربهم عن البهائم، ويُشتقون من القالق هذه التجارب دليلاً إضافياً على أيَّ فرضيَّة مخصوصة. ومن المحقق فعليَّاً، عند تطابق بنية الأعضاء عند البهائم لتلك التي عند الإنسان، وتماثل اشتغال هذه الأعضاء أيضاً، فإنَّ أسباب ذلك الاشتغال لا يمكن أن تكون مختلفة، كذلك مهما يكن ذلك الذي نكتشف صحته في نوع ما، يمكن الاستنتاج من دون تردد، أنَّه متحقَّق على النوع الآخر. لذا فعلَ الرَّغم من اختلاط العظام وتركيب الأعضاء الدقيق، يمكن الظن، على حق، أنَّها مختلفة قليلاً عند الإنسان عمَّا هي عند الحيوانات؛ ولذلك فإنَّ أيَّ تجربة تقوم بها على أيِّ منها تتعلَّق بآثار الأدوية

[٧٩] لن تتطبق دائمًا على الآخر، حتى أن بنية العروق والعضلات، ونسيج وموقع القلب من الرئتين، ومن المعدة، ومن الكبد، ومن أعضاء أخرى، هي ذاتها أو تقريبًا ذاتها في كل الحيوانات، كما أن الفرضية ذاتها، التي تفسر في نوع معين الحركة العضلية، وسير العملية الهضمية<sup>(١)</sup>، ودوران الدم، يجب أن تكون قابلة للتطبيق على جميع الأنواع، وتبعدًا لتوافق هذه الفرضية أو عدمه مع التجارب التي يمكن أن تقوم بها في أي نوع من المخلوقات، يمكننا استجرار البرهان على صحتها أو زيفها على الجميع. دعونا، لذلك، نطبق هذا النهج في البحث، حيث وجد أنه مصيبة ومفيدة في الاستدلالات المختصة بالجسد، على تشريحنا الحالي للذهن، ونرى ما الاكتشافات التي يمكننا تحقيقها بذلك.

ومن أجل هذا، يجب أن نبين أولاً المائلة في الأهواء بين الرجال والحيوانات، وفيما بعد نقارن الأسباب التي تولد هذه الأهواء.

توجد علامات عديدة واضحة عن الزهو و الضعف بصورة جلية في كل أنواع المخلوقات تقريبًا، وفي المخلوقات التي من النوع النبيل على وجه الخصوص. فتقر ومشية البجع بذاتها، أو ديك الحبش، أو الطاووس تبيّن الفكرة ائرافية التي اكتسبها عن نفسه، وازدراءه لكل الآخرين. والأمر الأكثر ملاحظة، في النوعين الآخرين من الحيوانات، مصاحبة الزهو للجمال بصورة دائمة، واكتشافه عند الذكر فقط. مثلاً الزهو و المضاهاة عند العنادل في الفناء قد لوحظ عموماً، مثلاً عند الخيول في السرعة، وعند كلاب الصيد في الحنكة والشم، وعند الثور و الديك في الشدة، وعند كل حيوان آخر في صفتة المخصوصة به وحده. أضف إلى ذلك أن كل أنواع الحيوانات، التي غالباً ما تقترب من الإنسان، حتى تشكل عائلة معه، تُظهر زهواً واضحًا في مقاربته، وتتلاذب بمديعه ومعانقته، بغض النظر عن أي اعتبار آخر. كما يلاحظ أن معانقة أي كان دون تمييز لا تعطيها هذا الزهو، بل على الأخص معانقات الأشخاص الذين يعرفونهم ويعبونهم، بطريقة مماثلة للطريقة التي يُثار بها ذلك الهوى في النوع الإنساني. ويكون كل هذا

(١) حتى ، يوسف، قاموس حتى الطبي، إنكليزي عربي، ملء، بيروت مكتبة لبنان ١٩٨٢.  
Chyle: عصارة الطعام الجاهزة للأمتصاص. (المترجم)

براهين واضحة، على أنَّ الزَّهُوَّ وَ الضعف ليست أهواء إنسانية فقط، بل تمتد لتشير ذواتها فوق الخليقة الحيوانية بكمالها.

وَ تَمَاثِلُ أَسْبَابَ هَذِهِ الْأَهْوَاءِ عِنْدَ الْبَهَائِمِ بَقْدَرِ كَبِيرِ أَسْبَابِهَا عِنْدَنَا، وَ تَقْدِيمُ إِجَازَةٍ صَحِيحةٍ لِعِرْفَتِنَا وَ فَهْمَتِنَا الرَّاقِيَّينَ. لِذَلِكَ تَمْلِكُ الْحَيَّاتُ الْقَلِيلُ أَوْ لَا تَمْلِكُ شَيْئاً مِنَ الْإِحْسَاسِ بِالْفَضْلِيَّةِ أَوِ الرَّذِيلَةِ، حِيثُ تَقْدِمُ عَلَاقَاتُ الْقَرْبَى بِسُرْعَةٍ؛ وَ لِذَلِكَ تَعْجَزُ عَنِ اِمْتِلَاكِ الْحَقُوقِ وَ الْخَاصِيَّاتِ. [٨٠] الْأَمْرُ الَّذِي يُشَكِّلُ الْعَلَةَ فِي تَمْوِضِنِ أَسْبَابِ زَهُوَّهَا وَ ضَعْفَهَا فِي الْجَسَدِ لَيْسَ إِلَّا، وَ عَدْمُ تَمْوِضِنِهَا فِي الْذَّهَنِ أَوْ فِي الْمَوَاضِيعِ الْخَارِجِيَّةِ بِصُورَةِ مُطْلَقَةٍ. بَلْ فِي الْجَسَدِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ حَتَّى الْآنِ، إِلَّا تَسْبِبُ الْكَيْفِيَّاتِ نَفْسَهَا الزَّهُوَّةَ فِي الْحَيَّانِ كَمَا فِي النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَ يُؤْسِسُ هَذَا الْهَوَى دَوْمًا عَلَى الْجَمَالِ أَوِ الْقُوَّةِ أَوِ الرَّقَّةِ أَوِ كَفِيَّةِ أُخْرَى مُفَيِّدَةِ أَوْ طَيِّبَةِ.

الْسُّؤَالُ التَّالِيُّ هُوَ، طَالِمًا أَنَّ هَذِهِ الْأَهْوَاءِ هُنَّ نَفْسَهَا، وَلَثُورُ مِنَ الْأَسْبَابِ نَفْسَهَا عَبْرَ الْخَلِيقَةِ كُلُّهَا، فَهُنَّ الْطَّرِيقَةُ الَّتِي تَشْتَقُلُ فِيهَا الْأَسْبَابُ هُنَّ أَيْضًا ذَاتَهَا؟ مِنَ الْمُتَوقَّعِ أَنْ يَكُونَ هَذَا صَحِيحاً، وَفَقَاءً لِكُلِّ هَوَانِنِ التَّشْرِيفِ، وَإِذَا وَجَدْنَا لَدِيَ الْمَحَاوِلَةِ، أَنَّ تَقْسِيرَ هَذِهِ الظَّواهِرِ، الَّتِي اسْتَقْدَمْنَا مِنْهَا فِي نَوْعٍ وَاحِدٍ، لَنْ يَنْطَلِقَ عَلَى بَقِيَّةِ الْأَنْوَاعِ، يُمْكِنُنَا أَنْ نَفْتَرِضَ أَنَّ ذَلِكَ التَّقْسِيرُ لَا أَسَاسَ لَهُ فِي الْوَاقِعِ مِمَّا يَكُنْ مُبَهِّرًا.

وَمِنْ أَجْلِ أَنْ نَبْتَ بِرَأِيِّنِي فِي هَذِهِ السُّؤَالِ، دَعُونَا نَعْتَبِرُ أَنَّ الْعَلَاقَةَ الْفَكَرِيَّةَ نَفْسَهَا تَوْجِدُ هَنَاكَ بِشَكْلٍ وَاضْعَفَ، وَأَنَّهَا مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْأَسْبَابِ نَفْسَهَا، فِي أَذْهَانِ الْحَيَّانِ كَمَا فِي أَذْهَانِ النَّاسِ. فَالْكَلْبُ غَالِبًا مَا يَنْسِي الْمَكَانُ الَّذِي أَخْفَى فِيهِ الْعَظِيمَةَ، لَكِنَّهُ عِنْدَمَا يَعْضُرُ لَذَلِكَ الْمَكَانَ، يَنْتَقِلُ فَكْرُهُ بِسُهُولَةٍ إِلَى مَا كَانَ قَدْ أَخْفَاهُ سَابِقًا، بِوَاسِطَةِ الْمَجاوِرَةِ الَّتِي تَوَلَّدُ عَلَاقَةً ضَمِّنَ أَفْكَارِهِ. وَبِطَرِيقَةِ مِمَّا لَهُ، عِنْدَمَا يَتَعَرَّضُ لِلْضَّرِبِ بِشَدَّةٍ فِي أَيِّ مَكَانٍ، فَإِنَّهُ سُوفَ يَرْتَعِشُ لَدِي اِفْتِرَاهِ مِنْهُ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ اِكْتِشافِهِ لِأَيَّةِ عَلَامَةٍ عَلَى أَيِّ خَطَرٍ حَاضِرٍ. أَنَّ آثَارَ الْمَشَابِهِ لَيْسَتِ وَاضْحَىَّةً جَدًّا، لَكِنَّ بِمَا أَنَّ تَلِكَ الْعَلَاقَةَ تَشَكَّلُ جَزْءًا كَبِيرًا فِي السُّبْبَيَّةِ، الَّتِي تُظَهِّرُ جَمِيعَ الْحَيَّانِاتِ عَنْهَا حَكْمًا وَاضْحَىًّا. يُمْكِنُنَا أَنْ نَسْتَخلُصَ أَنَّ الْعَلَاقَاتِ الْثَّلَاثِ التَّشَابِهِ، وَالْتَّجَاوِرُ، وَالسُّبْبَيَّةِ، تَشَتَّقُ بِالْطَّرِيقَةِ نَفْسَهَا عَلَى الْبَهَائِمِ وَعَلَى الْمَخْلُوقَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

توجد أيضاً أمثلة عن العلاقة الانطباعية بما يكفي لاقتاعنا بوجود وحدة بين وجدانيات معينة مع بعضها البعض في الأنواع الدنيا من المخلوقات كما في المخلوقات العليا، وأن آذانها تحول بتواتر عبر سلسلة من العواطف الموصولة. فعندما يتحفّز كلب بالفرح، يتحول تلقائياً إلى المحبة واللطافة، سواء أكان ذلك من سيده أم من جنسه. وبطريقة مماثلة، عندما يمتن بالألم والحزن، يصبح مشاكساً ولثيماً، وذلك الهوى، الذي كان في البدء حزناً، يتحول إلى الغضب عند أقل سبب يمكن أن يكون.

لذلك فإن جميع المبادئ الداخلية، والضرورية عندنا لإنتاج الزهو أو الضعة، مشتركة عند كل المخلوقات، [٨١] وطالما أن الأسباب التي تثير هذه الأهواء، هي بالمثل متشابهة، يمكننا الاستنتاج بحق، أن هذه الأسباب تشتمل تبعاً للطريقة نفسها في كل الخلية الحيوانية. إن فرضيتي بسيطة جداً، وتفترض القليل جداً من القدرة على التأمل والحكم، وتقبل التطبيق على كل مخلوق عاقل، الأمر الذي يجب الا يسمح له ليكون برهاناً مقتناً على دقتها فقط، بل إنني واثق من أنه سيكون اعترافاً على أي نظام آخر [٨٢].



## الباب الثاني

### المحبة والبغضة

الفصل الأول، مواضع وأسباب المحبة والبغضة.

الفصل الثاني، تجارب تؤكد هذا النظام.

الفصل الثالث، مشاكل محلولة.

الفصل الرابع، علاقات المحبة.

الفصل الخامس، تقديرنا للتراء والسطوة.

الفصل السادس، الغيرية والغضب.

الفصل السابع، الرأفة.

الفصل الثامن، الصفيحة والحسد.

الفصل التاسع، اختلاط الغضب والغيرية مع الرأفة والصفيحة.

الفصل العاشر، الاحترام والازدراء.

الفصل الحادي عشر، المشق، أو الحب بين الجنسين.

الفصل الثاني عشر، المحبة والبغضة عند الحيوانات.



## الفصل الأول

### مواضيع وأسباب المحبة والبغض

تولد أهواء المحبة والبغض انتظاماً بسيطاً ليس إلا، من دون أي مزيج أو خليط، لذلك من الحال بصورة كلية تعرفهما. كذلك سيكون من غير الضروري، أن نسعى وراء أي وصف لهما، مشتق من طبيعتهما وأصلهما وأسبابهما ومواضيعهما؛ ويعود كلا الأمرين إلى كونهما موضوعي بعثنا الحالي من جهة، ومن جهة أخرى لأن هذه الأهواء، بذواتها، معروفة بشكل كاف من شعورنا وخبرتنا العامة. وهذا ما كان قد لاحظناه تواً فيما يخص الزهو والضعة، وهنا يتكرر الأمر ذاته فيما يتعلق بالمحبة والبغض، وفي الواقع يوجد تشابه عظيم بين هاتين المجموعتين من الأهواء، لهذا سننحصر للبدء باختصار، من نوع ما، تعليلاتنا التي تتعلق بالسابقة لكي نشرح اللاحقة.

تعتبر النفس الموضوع المباشر للزهو والضعة، أو عين ذلك الشخص الذي نعي أفكاره وأفعاله وأحساسه بصورة حميمة، لذا يُعتبر موضوع المحبة والبغض شخصاً آخر لا نعي أفكاره وأفعاله وأحساسه. ويُتضح هذا الأمر بصورة وافية من الخبرة. حيث تتجه محبتنا وبغضنا نحو كائن ما، محسوس وخارجي بالنسبة إلينا، وعندما نتعدّث عن محبة الذات فإنّ حديثنا لا يكون بالمعنى الصحيح، كما أنه لا يملك الإحساس الذي ينتجه أي شيء بالاشتراك مع ذلك الانفعال الرقيق، الذي تثيره صديقة أو عشيقه. ويكون الحال كذلك مع البغض. فمن الممكن أن نموت خجلاً من عيوبنا وحماقاتنا الذاتية من دون أن نشعر بأي غضب أو بغضبة اتجاه أنفسنا، لكننا نفعل ذلك من أذية الآخرين لنا.

وعلى الرغم من أنَّ موضوع المحبة والبغض على الدوام شخص ما آخر، فمن الواضح أنَّ هذا الموضوع ليس، بقول صحيح، سبباً لهذه الأهواء، ولا يكفي بمفرده لإثارتها؛ وذلك لأنَّ المحبة والبغض متصادتان يشكل مباشر في احساسهما، وتتمكن الموضع نفسه بصورة مشتركة، فإذا كان ذلك الموضوع أيضاً سببهما، فإنه سيولد هذين الهويتين المتعاكسين بدرجة متساوية، وبالتالي فإنَّهما سيدمران بعضهما من اللحظة الأولى، كما ينبغي لهما أن يفعلا، لذا [٨٢] لن يكون أيَّ منهما قادراً على الظهور، وبالتالي يجب أن يكون هناك سبب ما مختلف عن الموضوع.

سنجد أنَّ أسباب المحبة والبغض متعددة يشكل كبير، إذا ما تمعنا فيها، وأنَّها لا تملك أشياء كثيرة مشتركة فيما بينها. حيث تولد الفضيلة المحبة والتقدير لأيَّ شخص كان، كذلك المعرفة والفضيلة والحسنة والروح المرحة، وتولد الكيفيات المعاكسة للبغض والازدراء. كما أنَّ الأهواء نفسها تنشأ من مزايا جسدية، مثل الجمال والقوَّة والرقة والرشاقة، ومن أضدادها أيضاً، كما تنشأ بالمثل من المصالح والمعارض الخارجية للعائلة والأملاك والثياب والأمة والطقوس. وليس هناك أيَّ من هذه المواضيع، لا يقدر على توليد المحبة والتقدير بواسطة كيفياته المختلفة، أو البغض والازدراء.

نشتقَّ من استعراض هذه الأسباب تمييزاً جديداً بين الكيفية التي تستغلُّ والموضع الذي تحطُّ عليه، فالإمیر المالك لقصر فخم، يستوجب تقدير الناس على ذلك الأساس، و ذلك أولاً: بسبب جمال القصر، وثانياً: بسبب علاقة الملكية التي تربطه به. و إزالة أيَّ منهما يدمر الهوى، الأمر الذي يثبت بوضوح أنَّ السبب سبب مركب.

وسوف يكون ثقلياً على النفس، تعقب أهواء المحبة والبغض عبر كلِّ الملاحظات التي شكلناها فيما يتعلق بالزهو والضعة، والتي يمكن تطبيقها بصورة متساوية على كلتا المجموعتين من الأهواء، مثلاً سيكون كافياً أن نلاحظ بالعموم أنَّ موضوع المحبة والبغض، إنما هو بوضوح شخص ما مفكِّر، وأنَّ الإحساس بالهوى السابق طيب في حين أنَّ الإحساس بالهوى اللاحق منفِّع. و نفترض أيضاً مع شيء من الاحتمال، أنَّ أسباب هذين الهويتين متعلقة دوماً بـكائن مفكِّر،

وأن سبب الهوى السابق يولد لذة مستقلة، في حين يولد سبب الهوى اللاحق إزاجاً مستقلأً.

أول هذه الافتراضات، وجوب تعلق سبب المحبة والبغض بشخص أو كائن مفتر، لكي تتوارد هذه الأهواء، وهو ليس محتملاً فقط لكنه من الوضوح للدرجة لا يمكن معارضته معها. فالقضيلة والرذيلة، عندما يتم تأملهما بشكل مجرد، أو عندما يتموضع الجمال أو الشوه على مواضيع جامدة، أو عندما ينتهي الفقر والثراء لشخص ثالث، لا يثيرا أي درجة من المحبة أو البغض، التقدير أو الازدرا، اتجاه هؤلاء الذين لا علاقة لهم بهذه الكيفيات. فعندما ينظر شخص ما من النافذة إلى الخارج ويراني أمام قصر جميل لا علاقة لي به، [٨٤] فإن أحداً لن يدعى، كما أعتقد، أن هذا الشخص سوف يظهر لي الاحترام نفسه فيما لو أني مالك القصر.

ولا تتضح للوهلة الأولى أبداً، أهمية العلاقة الانطباعية لهذه الأهواء؛ وذلك بسبب تشابك الانطباع مع الآخر، في عملية التحويل، تشابكاً لا يمكن به تمييزه عن غيره، بوجه من الوجه. لكن كما استطعنا بسهولة في بحث الزهوة والضمة أن نقوم بالتفرق، وأن نثبت أن كل سبب من أسباب هذه الأهواء يولد أملأ أو لذة منفصلة، فمن الجائز هنا، أنلاحظ المنهج نفسه بالنجاح نفسه على الأخص عندما أفحص العديد من أسباب المحبة والبغض. لكنني أرجى هذا الفحص في هذه اللحظة، بما أتي أبادر إلى برهان تام وقاطع لهذه الأنظمة، وفي غضون ذلك ساسعى إلى رد كل استنتاجاتي المتعلقة بالزهوة والضمة إلى غرضي الحالي بواسطة حجة مؤسسة على خبرة غير قابلة للشك.

يوجد القليل من الأشخاص المقتعين بشخصياتهم، أو عقرياتهم، أو ثرواتهم، لا يمتنون إظهار أنفسهم للعالم، ولا اكتساب محبة و استحسان النوع الإنساني. فمن الواضح الآن أن الكيفيات والظروف ذاتها التي تتسبب بالزهوة وتقدير النفس، تتسبب أيضاً بالغرور أو الرغبة في الشهرة، وأثنا نقدم دائماً للعرض تلك التفاصيل الخاصة بنا، والتي ترتبط بها بأكثر ما يمكن أن يكون في أنفسنا. لكن إذا لم تتوارد المحبة والتقدير بالكيفيات ذاتها التي تولد الزهوة، بينما تتعلق هذه الكيفيات بذواتنا أو بالأخرين، فإن هذا المنهج في العمل سيكون

سخيفاً، ولن يقدر الرجال على توقع مماثلة في العواطف عند أي شخص آخر مع العواطف التي يمتلكوها في أنفسهم. ومن الصحيح أيضاً أن قلة من الرجال فقط تقدر على تشكيل أنظمة صحيحة عن الأهواء، أو أن تتأمل طبيعتها العامة والأمور التي تتشابه فيها. لكن من دون هذا التقدم في الفلسفة، لسنا عرضة لاختفاء عديدة بهذا الخصوص، بل منقادون بالخبرة العامة وينبع من التقديم<sup>(١)</sup> بشكل كاف، كما يخبرنا ما الذي ييشغل الآخرين، من خلال ما نشعر به شعوراً مباشراً في أنفسنا. من حينها، الكيفيات نفسها التي تولد الزهو أو الضعف، وتسبب المحبة أو البغض، وكل الحجج التي تم توظيفها، لإثبات أن أسباب الأهواء السابقة، تثير الما أو لذة مستقلة عن الهوى، ستقبل التطبيق على أسباب الأهواء اللاحقة بوضوح متساوٍ [٨٥].

卷之三

(١) إيجاد الشيء أمام الإنسان حتى يتعلّق شعوره به. (المترجم)

## الفصل الثاني

# تجارب تؤكد هذا النظام

لن يترجح أحد، عند رؤز هذه الأدلة على الوجه الصحيح، بقبول تلك النتيجة التي استنتجتها منها، والخاصة بالانتقال على طول الانطباعات والأفكار المترابطة، ولاسيما أنه يشكل مبدأ سهلاً وتلقائياً جداً، بذاته، لكننا بذلك نضع هذا النظام وراء الشك فيما يخص المحبة والبغض، كما بالزهو والضعة على السواء، لهذا سيكون من المناسب القيام ببعض التجارب الجديدة على جميع هذه الأهواء، واستدعاء بعض الملاحظات التي لستها سابقاً عليها.

دعونا نفترض، لكي نقوم بهذه التجارب، أنني بصحبة شخص ما، أشرت إليه سابقاً من دون أي عواطف، سواء أكانت عواطف صدقة أم عداوة، فأملك بذلك الموضوع الطبيعي والنهائي لهذه الانفعالات الأربع جميعاً قائماً أمامي، إلا وهو أنا نفسي كموضوع صحيح للزهو أو الضعة، والشخص الآخر كموضوع صحيح للمحبة أو البغض.

راغ الآن بانتباه طبيعة هذه الأهواء ووضعها من حيث علاقتها ببعضها البعض، ستلاحظ بوضوح وجود أربعة آثار وجذانين متموّضة هنا، كما لو أنها في ساحة، أو في حالة اتصال من على بعد منتظم. وأن أهواء الزهو والضعة، وكذلك أهواء المحبة والبغض تتصل بعضها ببعض، عبر هوية موضوعها، فهو النفس بالنسبة إلى المجموعة الأولى من الأهواء، بينما بالنسبة إلى المجموعة الثانية فهو نفس الشخص الآخر. ويشكل هذان الخطان من التواصل أو الاتصال جانبيين متلاقيين من الصالحة. ويعتبر الزهو والمحبة أهواء طيبة أيضاً، بينما تعتبر البغضة والضعة أهواء مزعجة. وتشكل هذه المشابه في الإحساس بين الزهو

والمحبة، وتلك التي بين الضعف والبغضه صلة جديدة، ولك أن تعتبر هاتين الصلتين، على أنهما الجانبان الآخران من الساحة. وبناءً على كلّ ما سبق، يتصل الزهو بالضعف، وتتصل المحبة بالبغضه بواسطة مواضعهما أو أفكارهما، ويتصل الزهو بالمحبة، ويتصل الضعف بالبغضه بواسطة أحاسيسهما أو انتطباعاتهما.

أقول عندئذ: لا يقدر شيء على توليد أيّ من هذه الأهواء، من دون أن يحمل علاقة مزدوجة؛ أي علاقة فكرية بموضوع الهوى، وعلاقة حسية بالهوى نفسه. وهذا ما يجب أن نثبته من خلال تجارينا.

التجربة الأولى: دعونا نفترض أولاً، حتى نتقدم وفق الترتيب التصاعدي في هذه التجارب، أنك في الحالة التي وصفت أعلاه، أي بصحبة شخص ما، وبالتالي أنت أمام موضوع لا يملك أي علاقة [٨٦] [٨٦] بأيّ من هذه الأهواء، لا من خلال الانطباعات، ولا من خلال الأفكار. وعلى فرض أننا نرمي سوية حجراً عادياً أو موضوعاً آخر شائعاً لا ينتمي لأيّ منا، ولا يسبب بنفسه أيّ انفعال، أو ألم ولذة مستقلين. فمن الواضح أنّ موضوعاً كهذا لن يُنتَج أيّ من هذه الأهواء الأربع. لكن دعونا نجريه على كلّ منها على التوالي، دعونا نطبقه على المحبة، والبغضه، والضعف، وعلى الزهو، فإنّ أحداً منها لن يثير أبداً حتى باصغر درجة يمكن تصورها. أيضاً دعونا نغير الموضوع مراراً كما نشاء، بشرط أن نبقى على اختيارنا لموضوع لا يملك أيّ من هاتين العلاقاتين. كذلك دعونا نعيد التجربة في كلّ الأوضاع التي يقبل الذهن التأثير بها. هلن يولد أيّ موضوع ينتمي لأوسع تنوّع للطبيعة، في أيّ وضع كان أيّ هوى من دون هذه العلاقات.

التجربة الثانية: لا يقدر الموضوع الذي تقصه كلتا العلاقاتين أبداً على توليد أيّ هوى، لذلك دعونا نمنحه واحدة فقط من هذه العلاقات، ونترّ ما الذي سيُنتَج. وهكذا على فرض أنّي أرمي حجراً أو أيّ موضوع شائع ينتمي إماً لي أو لرفقي، فإني أكتسب بذلك علاقة فكرية بموضوع الأهواء، ومن بينّ أنه يتأمل المسألة قليلاً لا يمكن توقع أيّ انفعال من أيّ نوع في حدود المعقول، لأنّه علامة على أنّ العلاقة الفكرية تشغل الذهن سراً، وبشكل صامت، فإنّها تطلق نبضاً متكافئاً اتجاه الأهواء المتعاكسة من الزهو والضعف، أو المحبة والبغضه، وفقاً

لانتفاء الموضوع لنا أو للآخرين، الأمر الذي سيؤدي إلى دمار الهويَّين لتعارضهما، وترك الذهن حراً تماماً من أيّ أثر وجداًني أو انتفعال. ويتأكد هذا الاستدلال القبليّ بواسطة الخبرة. إذ إنّ موضوعاً زهيداً أو عامياً لا يسبب المأّ أو لذّة مستقلة عن الانتفعال، لن يكون قادرًا أبداً على توليد آثار وجداًنيَّة من الزهُو أو الضعف، أو المحبَّة أو البنفسة، من خلال تعلُّكه أو من خلال علاقات أخرى سواء بذواتنا أم بالآخرين.

التجربة الثالثة: يتضح مما سبق، عجز العلاقة الفكرية بمفرداتها عن إثارة هذه الآثار الوجداًنيَّة. أمّا الآن فدعونا نزيل هذه العلاقة، ونضع بدلاً عنها علاقة انطباعية من خلال تقديم موضوع ممتع أو مزعج، لكن لا علاقة له بأنفسنا أو بصاحبنا، ودعونا نراقب العواقب. لنستنتج بناءً على المسألة قبليّاً كما في التجربة السالفة، امتلاك الموضوع علاقة صغيرة مع هذه الأهواء، لكنها علاقة ملتبسة، لأنّها ليست ضئيلة ولا فاترة علاوة على [٨٧] عدم امتلاكها إزعاج العلاقة الفكرية، وعدم تزويدنا بقوّة متساوية نحو هويَّين متضادين يدمّران بعضهما بتعارضهما. لكن إذا تأملنا من الوجهة الأخرى، أنّ هذا الانتقال من الإحساس إلى الأثر الوجداًني غير مهياً له بآيّ مبدأ يولد انتقالاً فكريّاً، بل على العكس، نجد على الرغم من سهولة تحويل الانطباع الأول إلى الآخر، أنّ التغيير في المواضيع مناقض لكلّ المبادئ التي تسبّب انتقالاً من ذلك النوع بالفرض الأوليّ، ومن هنا يمكن لنا الاستدلال على عجز أيّ شيء يتصل بالهوى فقط بواسطة علاقة انطباعية، عن أن يكون سبباً وطليداً ومتيناً لأيّ هوى بصورة مطلقة. وسيستخلص عقلنا من القياس بعد موازنة هذه الأدلة قدرة الموضوع الذي يولد لذّة أو كدرًا، لكنه لا يملك صلة من أيّ نوع سواء بأنفسنا أم بالآخرين، على إثارة المزاج، مثل تلك الإثارة التي تسقط تلقائياً في الزهُو أو المحبَّة، الضعف أو البنفسة، وعلى البحث عن مواضيع أخرى، يؤسّس عليها هذه الآثار الوجداًنيَّة بواسطة علاقة مزدوجة، لكن عقلنا سيستخلص أنّ الموضوع الذي يملك علاقة واحدة فقط من هذه العلاقات، على الرغم من أنّها أكثر العلاقات نفعاً، لا يقدر أبداً على إثارة أيّ هوى ثابت وراسخ.

وجدنا أنَّ كلَّ هذه الاستدلالات، لحسن حظنا، مطابقة للخبرة ولظاهرات الأهواء. إذ من الواضح أنَّني سأكون من شرح الصدر مع كلَّ من نفسي ورفيق سفري، إذا افترضنا أنَّني كنتُ أسافر معه، عبر بلد كلاماً غريب عنه بشكل تامٌّ، لكنَّ مناظره جميلة، وطرقاته ممتعة، وفناقه رحيبة. لكنَّ بما أنَّنا افترضنا أنَّ هذا البلد لا يملك أيَّ علاقة سواء بنفسِي أم برفقي، فلا يمكنه أبداً أن يكون السبب المباشر للزَّهُو أو المحبَّة، ولذلك إذا لم أُؤسَّس الهوى على موضوع آخر يحمل لأيِّ منا علاقة وثيقة، فإنَّ انفعالاتي سوف تعتبر بالأحرى فيضاً لمزاج متسم أو إنساني أكثر منه هو ذي أساس. وتبقى الحالة على حالها حينما يولد الموضوع كدراً.

التجربة الرابعة: لقد وجدنا أنَّ الموضوع الذي لا يملك أيَّ علاقة فكرية أو انطباعية، والموضوع الذي يملك علاقة واحدة فقط، لا يتسبَّب بالزَّهُو أو الضَّعف، المحبَّة أو البغض، وبالتالي يقنعنا العقل بمفرده من دون أيَّ تجربة أخرى، أنَّ أيَّ شيء يملك علاقة مزدوجة، يجب أنْ يثير بالضرورة هذه الأهواء، طالما أنَّ امتلاكها سبباً ما أمرٌ واجب بصورة واضحة. [٨٨] لذلك دعونا نستأنف تجربتنا لكي نترك أصغر مجال للشك تقدر عليه، ولنرَّ فيما إذا كانت النتيجة في هذه الحالة تتحقق توقعاتنا. وقد اخترت الفضيلة موضوعاً على سبيل المثال، كونها تسبِّب اغتيالاً منفصلاً. ومنحت هذا الموضوع علاقة بالنفس، ووجدت أنَّ ثمة هوَ ينشأ بشكل مباشر، من وضع الأمور على هذا النحو، لكنَّ أيَّ هوَ؟ إنه الزَّهُو ذاته، الذي يحمل له هذا الموضوع علاقة مزدوجة. ففكرة متعلقة بفكرة النفس، التي هي موضوع هذا الهوى. والإحساس الذي يسببه يشابه إحساس الهوى. ويمكِّنني التأكيد بأني لست مخطئاً في هذه التجربة، بأنَّ أزيل أول علاقة، ومن ثمَّ الأخرى، لأجد أنَّ كلَّ إزالة تدمر الهوى، وتترك الموضوع على الحياد بشكل تامٌّ. لكنَّني لم أكتف بهذا. فقمت بتجربة أخرى، وبدلًا من إزاحة العلاقة، غيرتها فقط بعلاقة من نوع مختلف. فافتراضت أنَّ الفضيلة تنتهي إلى صاحبِي، وليس إلى نفسي، ولا حظت ما يتبع هذا التغيير. فأدركت مباشرةً الآثار الوجданية التي تدور حوله، تاركة الزَّهُو يسقط، حيث توجد علاقة واحدة فقط، وهي

علاقة انتباعية، لحساب المحبة، التي تتجذب لها بواسطة علاقة مزدوجة من الانطباعات والأفكار. ويتكرار التجربة ذاتها، بتغيير العلاقة الفكرية من جديد، أعيد الآثار الوجدانية إلى الزهو، وبواسطة تكرار جديد، أضعها ثانية في المحبة أو اللطف. وبما أتى افتتحت كلياً بتأثير هذه العلاقة، قمت بتجربة آثار العلاقة الأخرى، وبيان الفضيلة بالرذيلة، تحول الانطباع اللاذ، الذي يثور من الفضيلة إلى الانطباع الكريه الذي يصدر عن الرذيلة. وما تزال النتيجة تحقق التوقع. فالرذيلة عندما وضعت على شخص آخر، أثارت بواسطة علاقتها المزدوجة، انفعال البفضة بدلاً من المحبة الذي يثور للسبب نفسه من الفضيلة. وإكمال التجربة، غيرت مجدداً العلاقة الفكرية، وافتراضت أن الرذيلة تنتهي إلى، ماذا سيتبع؟ ما هو إلا المعتاد، أي تغير تابع للهوى من البفضة إلى الضعف. وهذا الضعف أرده إلى الزهو بتغيير جديد للانطباع، وأجد بعد كلّ هذا أتني قد أكملت الدورة، وأنشى بواسطة هذه التغييرات قد أرجعت الهوى إلى الموضع ذاته الذي وجدته فيه أولاً.

وقدمت بتنغير الموضوع لجعل المسألة أكثر يقيناً على الدوام، وبدلاً من الرذيلة و الفضيلة، جعلت التجربة على الجمال والشوه، الشراء والمعوز، السلطة والعبودية. [٨٩] فوووجدت أن المواقف جميعها تدور في حلقة الأهواء بالطريقة نفسها، أي بتنغير علاقاتها، مهما يكن الترتيب الذي نشرع منه، سواء أكان عبر الزهوة، ثم المحبة، ثم البغضة، ثم الضعف، أم عبر الضعف، ثم البغضة، ثم المحبة، ثم الزهوة، فإن التجربة لا تتفاير ولا بأقل القليل. صحيح أن التقدير والازدراء يثوران بدلاً من المحبة والبغضة في بعض المناسبات، لكنهما يشكلان في العمق الأهواء ذاتها، التي تتغير فقط في بعض الأسباب التي سنشرحها فيما بعد.

التجربة الخامسة: لمّا سلطان هذه التجارب على نحو أوسع، دعونا نغير  
أوضاع الأمور قدر ما هو متاح، ونضع الأهواء والمواضيع في كلّ الواقع المختلفة،  
الّتي تقبل التأثير فيها. ودعونا نفترض بجانب العلاقات التي ذكرت آنفاً، أنّ  
الشخص الذي أطبق كلّ هذه التجارب بالاتساق معه، يتصل بيّ ب بصورة وثيقة إما  
بقراءة الدم أو بالصدقة. ولنفترض أنّه ابنّي أو أخي، أو أنّه يتحدّى بيّ بصحبة

أليفة وطويلة. ثمّ بعد ذلك دعونا نفترض، أنّ سبب الهوى يحوز علاقة مزدوجة، انتباعيّة وفكريّة، بهذا الشخص، ولنرّ ما هي الآثار الناجمة عن كلّ هذه التجاذبات وال العلاقات المعقّدة.

دعونا نحدد ما الذي يجب أن تكون عليه هذه الآثار، طبقاً لفرضيّاتي، قبل أن نتأمّل ما هي عليه في الواقع. من البين أنّ هوى المحبّة أو البغضّة سوف يثار، تبعاً لما عليه الانطباع من اللذة أو الإزعاج، باتجاه الشخص، المتصلّ بسبب الانطباع عبر العلاقات المزدوجة، التي استوجبتها على طول الخط. مثلاً فضيلة الأخ سوف تحملني على محبّته، بينما رذالته أو سوء سمعته سوف تثير الهوى المضاد. لكن حتى أحكم من موقع الأمور فقط، يجب الأّ أتوقع أنّ الآثار الوج다ّنية سوف تهجم هناك، وأنّها لن تتحول بذواتها أبداً إلى أيّ انطباع آخر. إذ طالما يوجد هنا شخص، يُعتبر موضوعاً لهوّيّاً من خلال العلاقة المزدوجة، فإنّ الاستدلال المنطقي نفسه يقودني للتفهّم بأنّ الهوى سوف يمضي قدماً. فالشخص يملك علاقة فكريّة بنفسي طبقاً للفرض، والهوى الذي هو موضوع له، يكونه إماً طيباً أو مزعجاً، يملك علاقة انتباعيّة بالزهُوّ أو بالضّعة. فمن الواقع، إذن، أنّ أحد هذين الهوّين، يجب أن ينشأ عن المحبّة والبغضّة.

هذا هو الاستدلال الذي كوثّنه طبقاً لفرضيّاتي، وقد سررتُ عندما وجدتُ بالتجربة، أنّ كلّ شيء يتحقق بالضبط وفقاً لتوقعاتي. [٩٠] إذ لا تثير فضيلة أو رذيلة الابن أو الأخ المحبّة أو البغضّة فقط، بل تثير الزهُوّ أو الضّعة بتحوله جديد من أسباب مشابهة. فلا شيء يثير غروراً أعظم من ملكة لامعة عند أقاربنا، مهما كانت، مثلاً لا يغزينا شيء أكثر من رذائلهم أو سوء سمعتهم. هذه المطابقة الدقيقّة من الخبرة لاستدلالنا، إنّما هي برهان مقنع لتماسك تلك الفرضيّة، التي نفكّر بها.

التجربة السادسة: ستبقى قوّة هذا الدليل في ازدياد، إذا عكسنا التجربة، وبقينا محافظين على العلاقات نفسها، ميّتلين فقط بهوى مختلف. ففرضنا أثنا وضعننا، بدلاً من فضيلة أو رذيلة الابن أو الأخ التي سببت المحبّة أو البغضّة أولاً، وفيما بعد سبّبت الزهُوّ و الضّعة، هذه الكيفيّات الجيّدة أو السيئة في أنفسنا من دون أيّ اتصال مباشر مع الشخص المتعلق بنا، فإنّ الخبرة تُظهر لنا أنّ السلسلة

بكاملها تكسر من خلال هذا التغيير في الموقع، وأنّ الفكر لا ينتقل من هوى إلى آخر، كما في الحالة السابقة. وأتنا لا نحبّ ولا نبغض أبناً أو أخيّ بسبب الفضيلة أو الرذيلة التي تقطن لوجودها في أنفسنا، على الرغم من أنّ الكيفيات ذاتها في نفسه تعطينا بصورة واضحة زهّواً أو اتضاعاً محسوساً بقوة، وأنّ الانتقال من الزهّواً أو الضعف إلى المحبة أو البغض ليس تقائياً كما هو من المحبة أو البغض إلى الزهّواً أو الضعف. وهذا الأمر قد يُقدّر للوهلة الأولى على أنه مناقض لفرضيتي، طالما أنّ العلاقات الانطباعية والفكريّة في كلتا الحالتين هي ذاتها بالضبط. وأنّ الزهّواً والضعف انطباعات متعلقة بالمحبة والبغض. وأنّ نفسي أنا متعلقة بالشخص. فينافي لذلك التوقع بأنّ الأسباب المتماثلة سوف تولد آثاراً متماثلة، وأنّ التحول الكامل ينشأ من علاقة مزدوجة، كما في كلّ الحالات الأخرى. لكن هذه الصعوبة ستحلّها بسهولة عبر التأملات التالية.

تلفت انتباهاً أفكار أنفسنا وعواطفنا وأهواومنا بصورة حيويةً أعظم من الحيوية التي تلفت بها انتباهاً أفكار عواطف وأهواء أيّ شخص آخر؛ لأنّنا نعيها من الصميم. لكن أيّ شيء يلفت انتباهاً بكيفية حيوية، ويظهر بوضوح تامّ، سيفرض ذاته بوجه من الوجوه على دائرة تأملنا، وسيحضر أمام الذهن عند أصفر إشارة وأتفه علاقة. لأنّ السبب نفسه، عندما يحضر لمرة واحدة، يستحوذ على انتباه الذهن ويمنعه من الالتفات للمواضيع الأخرى، مهما تكون قوّة علاقتها بموضوعنا الأول. لأنّ المخيّلة تمرّ بمسؤولية من الأفكار الفاسدة إلى الأفكار الواضحة، في حين تمرّ بصعوبة من الأفكار الواضحة إلى الأفكار الفاسدة. [٩١] إذ تُردد العلاقة في الحالة الأولى، بمبدأ آخر، يتمّ اعترافها به نفسه في الحالة الثانية.

لقد لاحظت الآن أنّ ملكتي الذهن هاتين، المخيّلة والهوّية، تساعدان بعضهما في شغلهما، عندما يتّشابه تزوعهما، وعندما تشغلان الموضوع نفسه. حيث يملك الذهن على الدوام تزوعاً للانتقال من الهوى إلى أيّ هوى آخر متعلق به، ويتّساع هذا التزوع عندما يكون موضوع الهوى الأول متعلق بموضوع الهوى الآخر. حيث يتّحد الباقيان بعضهما مع بعض ويجعلان الانتقال بكامله أكثر سهولة وسهولة. لكن إذا كان ينافي أن يتمّ هذا الانتقال، بينما تستمر العلاقة

الفكرية، بقول سديد، على حالها، فإن تأثيرها في التسبيب بانتقال المخيلة، لن يأخذ مجراه، كذلك من الواضح أن تأثيرها على الهوية سوف يتوقف أيضاً، لأنّه يعتمد بالكامل على ذلك الانتقال. وهذا هو السبب في كون الزّهّم أو الضّعة لا يتحول إلى المحبّة أو البغضة بالسهولة نفسها، التي تتغير فيها الأهواء الأخيرة إلى السابقة. فإذا كان الشخص أخي فإني أخوه بالمثل. لكن على الرغم من أنّ هذه العلاقات متبادلة، فإنّها تملك آثاراً مختلفة جداً على المخيلة. فالممر ناعم ومفتوح من تأمل أيّ شخص متعلق بنا إلى تأمل أنفسنا، التي نعيها على مدار الساعة. لكن عندما تتوجه الآثار الوجدانية لأنفسنا لمرة واحدة، فإنّ الواهمة لا تمرّ بالسهولة نفسها من ذلك الموضوع إلى أيّ شخص آخر، مهما يكن وثيق الصلة بنا. وهذا الانتقال السهل أو الصعب للمخيلة يشقّل الأهواء، ويسهل أو يعيق انتقالها، الأمر الذي يشكّل برهاناً واضحًا أنّ هاتين المكتفين، الهوية والمخيلة، متصلتان مع بعضهما، وأنّ العلاقة الفكرية تملك تأثيراً على الآثار الوجدانية. وعلاوة على التجارب التي تقوّق الحصر والتي تثبت هذا، نجد هنا، أنّ تأثير العلاقة المعتمد على الهوية، في نقلنا من هوى إلى آخر يُعاق حتى لو بقيت على حالها، وأعيق تأثيرها على الواهمة في إنتاج تداع أو انتقال الأفكار بواسطة أيّ ظرف معين.

ربما يجد البعض تناقضًا بين هذه الظاهرة وظاهرة التعاطف، حيث يمرّ النّهن بسهولة من الفكرة عن أنفسنا إلى الفكرة عن أيّ موضوع آخر متعلق بنا. لكنّ هذه المشكلة سوف تزول، إذا اعتبرنا أنّ شخصنا الذاتي في ظاهرة التعاطف ليس موضوعاً لأيّ هوى، ولا يوجد أيّ شيء يثبت انتباهنا [٩٢] على أنفسنا كما يوجد في القضية الحالية، حيث يفترض أن تتفعل بالرّهّو أو بالضّعة. كما أنّ أنفسنا في حقيقة الأمر لا تعتبر شيئاً، بالاستقلال عن الإدراك الحسي بكلّ موضوع آخر، ولهذا السبب سنوجه اهتمامنا إلى المواقف الخارجية، ومن جهة أخرى من الطبيعي لنا أن نتمعن بانتباه كبير في هذه المواقف التي تتموضع متاخمة لنا أو تتشبهنا. لكن عندما تكون النفس موضوع هوى ما، فليس من الطبيعي أن نوقف التأمل بها، حتى يستفند الهوى، في الحالة التي تتوقف فيها العلاقات المزدوجة الانطباعية والفكرية عن الشغل.

التجربة السابعة: دعونا نصنع تجربة جديدة، حتى نختبر هذا الاستدلال  
بكامله في محاكمة أكثر رقياً من المحاكمة السابقة، وبما أنها قد رأينا للتوّ آثار  
الأهواء والأفكار المترابطة. دعونا نفترض هنا تطابق الأهواء على طول الخط مع  
العلاقات الفكرية، ولنتأمل آثار هذا الحال الجديدة. من بينّ أنّ انتقال الأهواء  
هنا من الموضوع الأول إلى الآخر، متوقع في حدود العقول، إذ ما يزال مفترضاً  
استمرار العلاقة الفكرية، كذلك لأنّ تطابق الانطباعات سوف يولّد صلة أقوى  
من الصلة التي يوّلّها أقصى تشابه يمكن تخيله. لذلك إذا قدرت العلاقة  
المزدوجة الانطباعية والفكرية على توليد انتقال من الأول إلى الثاني، فسيكون  
تطابق الانطباعات مع العلاقات الفكرية أكثر بكثير. بعّاً لذلك نجد قلة استمرار  
الأهواء ضمن حدودها الأولى عندما نحبّ أو نبغض أيّ شخص، بل إنّها تمدّ  
ذواتها اتجاه كلّ المواقيع المجاورة، وتشمل أصدقاء وأقرباء الشخص الذي نحبّه  
أو نبغضه. فلا شيء أكثر تلقائية من إظهارنا لطافة لآخر على أساس صداقتنا  
للآخر، من دون أيّ فحص لشخصيته. مثلاً يمنحك شجاع مع شخص واحد  
بغضاً لـكامل العائلة، على الرغم من أنها بريئة بصورة كاملة من ذلك الذي كدرنا.  
ويمكن الالتفاء بحالات من هذا النوع في كلّ مكان.

لكن توجد مشكلة واحدة في هذه التجربة، سيكون من الضروري أن نعلمها، قبل أن نمضي قدماً. فمن الواضح، على الرغم من مرور الأهواء السهل من موضوع إلى آخر مرتبط به، أنَّ هذا الانتقال يصبح أكثر سهولة، عندما يتقدَّم الموضوع الأعظم قيمةً في البداية، ويتبَعه الموضوع الأقل قيمةً، بالمقارنة مع الوضع عندما يُقلب هذا الترتيب، ويأخذ الموضوع الأقل قيمةً قبَبَ العقب. لذلك تعتبر محبتنا للابن على أساس محبتنا للأب أكثر ثقائة، من أنَّ نحبَّ الأب على أساس محبتنا للابن، وأنَّ نحبَّ الخادم على أساس محبة السيد، من أنَّ نحبَّ السيد على أساس محبَّة الخادم، [٩٣] وأنَّ نحبَّ الرعية على أساس محبَّة الأمير، من أنَّ نحبَّ الأمير على أساس محبَّة الرعية. وبطريقة مماثلة تُعقد بسهولة كبيرة بفضلَ ضد العائلة بكمالها، عندما يكون شجارنا الأول مع زعيمها، أكبر مما لو انزعجنا من الابن أو من الخادم أو من عضو أقلَّ مرتبة. باختصار، تتحدر أهواهنا، مثلاً تتحدر المواضيع الأخرى، بسهولة أعظم مما لو كانت ترتفع.

وحتى نفهم ما الذي تتركب منه صعوبة تفسير هذه الظاهرة، يجب أن نعتبر أنَّ السبب ذاته، الذي يجعل مرور المخيَّلة من المواقِع البعيدة إلى القربة، سهلاً على نحو أكبر من مرورها من المواقِع القربة إلى البعيدة، يجعلها بالمثل تغير الموضع الأقلَّ بالأعظم، بسهولة أكثر من تغييرها الأعظم بالأقلَّ. لأنَّ ملاحظة الموضع صاحب التأثير الأعظم، كائناً من كان، تكون أعظم ما يكون، وكائناً من كان ذلك الذي تتم ملاحظته بأعظم ما يكون، فهو من يقدم نفسه للمخيَّلة بأعظم سهولة ممكنة. كما أثنا عرضة لأن نسهو عما هو زهيد في أي مبحث كان، أكثر مما تكون مع ما هو عظيم الشأن، وخصوصاً إذا حاز الأخير قصب السبق، وشدَّ انتباهنا أولاً. لذا إذا ما دفعنا حادث ما لتأمل الأقمار السيَّارة للكوكب المشتري، فإنَّ مخيَّلتنا محددةٌ تلقائياً لتكوين فكرة عن ذلك الكوكب، في حين إذا ما تأملنا الكوكب الرئيس أولاً، فالأكثر تلقائياً لنا أن ننسهو عن اتباعه. كذلك ينclip ذكر أقاليم أيٍّ سلطان فكرنا إلى عرش السلطنة، لكن الواهمة لا ترتدي بالسهولة ذاتها إلى تأمل الأقاليم، كما تعملنا فكرة الخادم على التفكير بالسيِّد، وتحمل فكرة الرعية فكرنا إلى الأمير. لكن العلاقة ذاتها لا تملك تأثيراً متساوياً في حملنا على العودة ثانيةً. ويتأسس على هذا تبكيت كورنيليا<sup>(١)</sup> لأبنائها، بأن يخلعوا لأنَّها سُتُّعرف بلقب ابنة سيبو SCIPIO، أكثر مما سُتُّعرف بلقب أم غراتشي GRACCHI. وكان هذا، بعبارة أخرى، تحريضاً لهم على أن يجعلوا من أنفسهم، رجالاً ماجدين ومشهورين مثلاً كان جدهم. وإنَّ فإن مخيَّلة الناس المارة منها، هي التي تتموضع في الوسط بين علاقتين متساويتين بين الجد والأحفاد، ستركمهم دوماً، وتلقب الأم باللقب الأكثر اعتباراً والأعظم شأنها. ويتأسس على المبدأ نفسه العُرف الشائع في حمل الزوجات لأسماء أزواجهن، أكثر من أن يحمل الأزواج أسماء زوجاتهم، كذلك أيضاً طقوس إعطاء الأسبقية لآولئك، الذين نحترمهم ونشرف بهم. ومن الممكن أن نجد حالات أخرى كثيرة تؤكِّد هذا المبدأ، إذا لم يتوضَّح بشكل كافٍ للتَّوْ[٩٤].

(١) لم نوفق في العثور على ترجمة هذه الشخصيات كورنيليا وسيبو وغراتشي . (المترجم).

تلاقي الواهمة السهولة نفسها في المرور من الأقل إلى الأعظم، مثلاً من البعيد إلى المجاور، وطالما أن ذلك كذلك، لماذا لم يساعد هذا الانتقال السهل للأفكار، انتقال الأهواء في الحالة السابقة، مثلاً مساعدتها في الحالة اللاحقة، حيث تولد فضائل الصديق أو الأخ المحبة أولاً ومن ثم الزهوة لأن المخيلة في تلك الحالة تمرّ من البعيد إلى المجاور، بالتوافق مع تزوعها. ولا تولد فضائلنا الخاصة الزهوة أولاً ومن ثم محبة الصديق أو الأخ؛ لأن المرور في تلك الحال سيكون من المجاور إلى البعيد وهذا مناقض لنزوعها. لكن لا تسبب محبة أو بغضة من هو أدنى في الرتبة، من فوره أيّ هو اتجاه من هو أعلى في الرتبة، على الرغم من أن ذلك يمثل النزوع التلقائي للمخيلة، بينما تسبب محبة أو بغضة من هو أعلى في الرتبة هو اتجاه من هو أدنى في الرتبة، على النقيض من تزوعها. باختصار، لا تستغل سهولة الانتقال نفسها بالطريقة ذاتها على المتلقي والمتدني، كما على المجاور والبعيد. ويبدو أن هاتين الظاهرتين على طرفي نقيض وتحطّليان بعض الانتباه للتوفيق فيما بينهما.

لقد تم انتقال الأفكار هنا على نقيض نزوع المخيلة الطبيعي، وإذا ذاك لأن تلك الملة قد تم قهرها بمبدأ قويٍّ من نوع مختلف، وبما أنه لا يحضر شيء على الإطلاق أمام الذهن إلا الانطباعات والأفكار، فلا بد أن يتموضع هذا المبدأ بالضرورة في الانطباعات. أما الآن، فقد لوحظ أن الانطباعات أو الأهواء على اتصال من خلال تشابهها فقط، وأنه حيالها وضع هَوَيَانَ الذهن في الوضعيَّات نفسها، أو في وضعيَّات متشابهة، فمن الطبيعي جداً أن يمر الذهن من وضعية إلى أخرى، أما في الحالة المعاكضة، فإن التفور فيما بين الوضعيَّات يولد صعوبة في انتقال الأهواء. لكن من الملاحظ، أن هذا التفور ينشأ من الفرق في الدرجة كما في النوع، وأتنا لا نعاني صعوبة أعظم في المرور فجأة من درجة صفيرة من المحبة إلى درجة صفيرة من البفضة، أكثر من المرور من درجة صفيرة إلى درجة عظيمة لأيٍّ من هذه الوجهانيات، مثلاً يختلف وشكل كبير أيَّ رجل يكون في حالة سكينة أو اضطراب معتدل، في كل لحظة، عنه ذاته عندما يضطرب بهوى عنيف، حيث لا يوجد رجلان يقدران على أن يكونا أكثر اختلافاً منه، وليس من السهل أن تمر من هو متطرف إلى آخر، من دون أن تحصل بينهما مسافة كبيرة.

ليست الصعوبة أقل، إن لم تكن بالأحرى أعظم، في المرور من الهوى الشديد إلى الضعف، منه في المرور من الضعف إلى الشديد، [٩٥] بشرط أن يدمر الهوى الأول الهوى الآخر ما إن يظهر، وأن لا يوجد كلاماً في الوقت نفسه. لكن القضية تغير بالكامل، عندما يتوحد الهويان مع بعضهما ويشغلان الذهن في الوقت نفسه. فعندما ينضاف هوى ضعيف إلى هوى شديد لا يصنع تغييراً كبيراً في الموقف، مثلاً عندما ينضاف هوى شديد إلى ضعيف، والسبب في ذلك وجود صلة أقرب بين الدرجة العظيمة والصغيرة، أكثر مما بين الدرجة الصغيرة والعظيمة.

وتقتضي درجة أي هوى على طبيعة موضوعه، فالوجدان الموجه لشخص محترم في أعيننا، يملأ ويملاً ذهناً، أكثر بكثير من وجدان يملك شخصاً كموضوع له، نقدره بأهمية أقل. ومن ثم يعرض التناقض القائم بين نزعات المخيلة ونزعات الهوية نفسه هنا. فعندما نوجه فكرنا إلى موضوعين أحدهما كبير والآخر صغير، فإن المخيلة تجد سهولة أكبر في المرور من الصغير إلى الكبير، منها في المرور من الكبير إلى الصغير، لكن الوجدانين تجد صعوبة أعظم، وبما أن الوجدانين ذات مبدأ أقوى بكثير مما للمخيلة فلا عجب أن تهيمن عليهما، وأن تسحب الذهن لصفتها. وعلى الرغم من صعوبة المرور من فكرة شيء عظيم إلى فكرة شيء ضئيل، فإن الهوى الموجه إلى السابق، يولّد دائمًا هوى مملاًًا تجاه الأخير، عندما يرتبط العظيم والضئيل مع بعضهما. ففكرة الخادم تقلّ فكرنا بسرعة عظيمة إلى السيد، لكن بغضبة أو محبة السيد تولّد بسهولة أعظم الفضب أو انتشار الصدر تجاه الخادم. إذ يأخذ الهوى الأعظم في هذه الحالة الأسبقية، وبالتالي إضافة الأضعف لا تصنع تغييراً كبيراً في الوضعيّة، وتصير المرور بذلك أكثر سهولة وتلقائية فيما بينهما.

وجدنا في التجربة السابقة أن العلاقة الفكرية، التي تتوقف عن إنتاج أثرها المعتمد في تسهيل انتقال الأفكار، بسبب أي ظرف معين، تتوقف بالمثل عن تشغيلها للأهواء، وعليه نجد في التجربة الحالية الخاصية ذاتها في الانطباعات. فعندما تتعالق درجتان مختلفتان من الهوى نفسه ببعضهما تعاقداً أكيداً، وتحضر الصغرى أولاً، فإنها تميل قليلاً، أو لا تميل أبداً لتقديم الدرجة الأعظم؛ وذلك

لأن إضافة العظيمة على الصغيرة تنتج تغيراً محسوساً في المزاج، أكثر مما تحدث إضافة الصغيرة إلى العظيمة. وعندما توزن هذه الظاهرات كما ينبغي، فإنها ستكون براهين مقتعة على هذه الفرضيات. [٦]

وسيتم تأكيد هذه البراهين، إذا ما تأملنا الطريقة التي يوفق بها الذهن هنا فيما بين التناقضات، التي لاحظتها بين الهوية والمخيلة. فالواهمة تمر بسهولة أكبر من الأقل إلى الأعظم، منها من الأعظم إلى الأقل. في حين على التقىض من ذلك، يولد هوى عنيف هوى واهناً بسهولة أكبر مما يولد فيها هوى واهن هوى عنيفاً. وفي هذا التعارض تهيمن الهوية في النهاية على المخيلة، لكن عادةً من خلال مطاوتها، ومن خلال استجداء كيفية أخرى، تعادل ذلك المبدأ الذي نشأ منه ذلك التعارض. فعندما نحب الأب أو سيد العائلة، فلما نفكر بأطفاله أو خدمه. لكن عندما يتواجد هؤلاء الأشخاص معنا، أو عندما يكونون في نطاق قدرتنا على خدمتهم، فإنَّ القرب والمجاورة في هذه الحالة تزيدان من عظم شأنهم أو على الأقل تزيحان ذلك التعارض، الذي تصنفه الواهمة لمرحلة انتقال الوجودانيات. فإذا وجدت المخيلة صعوبة في المرور من الأعظم إلى الأقل، فإنها تجد سهولة مكافئة في المرور من البعيد إلى المجاور، الأمر الذي يجعل المسألة في حالة توازن، ويترك الطريق مفتوحاً من الهوى الأول إلى الآخر.

التجربة الثامنة: لقد لاحظت أنَّ الانتقال من المحبة أو البغض إلى الزهُو أو الضعف، أكثر سهولة منه من الزهُو أو الضعف إلى المحبة أو البغض، وأنَّ الصعوبة التي تجدها المخيلة في المرور من المجاور إلى البعيد، إنما هي السبب في ندرة امتلاكتنا لأي مثال عن الانتقال الأخير من الوجودانيات. لكنَّ سأقوم باستثناء واحد، كييفما اتفق، وهو: عندما يتموضع سبب الزهُو والضعف ذاته على شخص آخر. لأنَّ المخيلة في تلك الحالة، مضطرة إلى تأمل الشخص، وليس متاحاً لها أن تحصر وجهة نظرها بأتقمنا. لذلك لا شيء يولد اللطف والأثر الوجوداني في أي شخص، بسرعة أكبر من استحسانه لسلوكنا وخلقنا، ومن جهة أخرى، لا شيء يلهمنا ببغض شديد أكثر من ملامته أو ازدرائه. ومن الواضح هنا أنَّ الزهُو أو الضعف هو الاتصال الأصلي، الذي يتخذ من النفس موضوعاً له، وأنَّ هذا الهوى إنما تحول إلى المحبة أو البغض، التي تتخذ من شخص آخر موضوعاً

لها، على الرغم من القاعدة التي أسلّمتها للتو، والتي تقول: تمرّ المخيّلة بصعوبة من المجاور إلى البعيد. لكنَّ الانتقال في هذه الحالة لم يكن فقط على أساس العلاقة بين أنفسنا والشخص، بل لأنَّ الشخص نفسه هو [٩٧] السبب الحقيقي لهواننا الأول، وبالمحصلة متصل به بشكل حميم. إذ إنَّ استحسانه هو الذي ولد الزهوَ كما ولد استهجانه الضعف. فلا عجب إذن أن تعود المخيّلة ثانيةً مصحوبة بالأهواء ذات العلاقة كالمحبة والبغض. وهذا ليس تناقضًا بل استثناء للقاعدة، واستثناء ينشأ مع القانون ذاته من العلة نفسها.

ويعتبر استثناء كهذا تاكيداً للقاعدة. وفعلاً إذا ما تأمّلنا التجارب الثمانية التي قد شرحتها، سنجد أنَّ المبدأ نفسه يظهر في كلٍّ منها، وهو أنَّ الانتقال الناشئ عن العلاقة المزدوجة الانطباعية والفكريّة، إنما يتولد عنه الزهوُ والضعف، المحبةُ والبغض. ولا يوَلَّ موضوع من دون علاقة<sup>(١)</sup> أو مع علاقة لكنها أحادية<sup>(٢)</sup> أبداً أياً من هذه الأهواء، ما وجدنا أنَّ الهوى يتّسّع دائمًا بالتطابق مع العلاقة<sup>(٣)</sup>. لا بل استطعنا أن تلاحظ، أنَّه عندما لا تملك العلاقة، يُسَبِّب أيُّ ظرف معين، أثراها المتّناد في توليد الانتقال سواء فكريًا أو انطباعيًّا<sup>(٤)</sup> فإنَّها تتوقف عن تشغيل الأهواء، وعن إثارة الزهوَ والمحبة، الضعف والبغض. كما وجدنا أنَّ هذا القانون ما يزال صالحًا<sup>(٥)</sup>، حتى عند ظهور نقشه، وكما تمَّ تجربة العلاقة مرارًا من دون أثر، حيث وجدنا عند الشخص أنَّها تتعلق من ظرف مخصوص يمنع الانتقال، لذلك حتى في الحالات، التي لا يمنع فيها ذلك الظرف الانتقال، رغم حضوره، وجد أنَّه يثار من ظرف آخر يعادله. وهكذا لا تحلُّ التّوبيعات أنفسها في مبدأ عام فقط، بل حتى تّوبيعات هذه التّوبيعات.

(١) التجربة الأولى.

(٢) التجارب الثانية و الثالثة.

(٣) التجربة الرابعة.

(٤) التجربة السادسة.

(٥) التجارب السابعة و الثامنة

## الفصل الثالث

### مشاكل محلولة

يبدو الدخول في فحص متأن لكلّ أسباب المحبة والبغض من غير داع، بعد كلّ هذه البراهين الكثيرة التي لا ريب فيها، والمشتقة من الخبرة واللاحظة اليومية، لذلك سأوظف تتمة هذا الجزء، أولاً: في إزاحة بعض [٩٨] الصعوبات المتعلقة بالأسباب الخاصة بهذه الأهواء وحدها. ثانياً: في فحص الآثار الوجدانية المركبة، والتي تنشأ عن خلط المحبة والبغض مع انفعالات أخرى.

يتناسب اكتساب أي شخص للطغنا أو تعرّضه للعداوة، مع ما تتلقاه منه من لذة أو إزعاج، وتتماشى الأهواء بصورة دقيقة مع الإحساسات في جميع تغيراتها وتتوسيعاتها، ولا شيء أكثر وضوحاً من هذا. ومن لا تعوزه الوسيلة ليجعل من نفسه مفيداً لنا أو مقبولاً منا، سواء أكان بخدماته، أم بجماله أم بيسارافه في المديح، يصبح على يقين من ودنا، كذلك من جهة أخرى، من يؤذينا أو يزعجنا، سائراً من كان، لا يفشل أبداً في إثارة غضبنا أو بغضنا. فعندما تكون أمتنا في حالة حرب مع آية أمّة أخرى، نعمت أبناؤها بأنّ سجاياتهم القسوة والفدر والظلم والعنف، لكنّنا دائماً نقدر أنفسنا وحلفاءنا، بأنّا منصفون ومعتدلون ورحماء. وإذا ما كان قائد أعدائنا ناجحاً، فإنّنا نمنّه بصعوبية بالغة ملمح وطبيعة الإنسان. بل إنّه ساحر يتواصل مع الشياطين، كما شاع عن أوليفر كرومويل<sup>(١)</sup> الإنسان. ودوق لوكسembourغ<sup>(٢)</sup> The Duke Of Luxembourg Oliver Cromwell، ذو عقل

(١) (١٦٥٨-١٦٩٩) قائد الجيش الإنجليزي الذي قاتل بإعدام الملك شارل الأول ستيفوارت (١٦٤٩) وحلّ البرلمان وأعلن قيام الجمهورية البريطانية، لكنّ البرلمان أعاد الملكة بعيد وفاته.

(٢) أمّا نوّفّق إلى ترجمة هذه الشخصية. (المترجم)

دموي، يشعر باللذة في الموت والدمار. لكن إذا كان النجاح في جانبنا، فإن قائدنا يملك جميع الخصائص التالية المعاكسة، وهو نموذج للفضيلة، مثلاً هو للشجاعة وحسن السلوك. وسندعوه خيانته سياسة، وقسّوته شرّاً لا بدّ منه في الحرب. باختصار، إماً أتنا سنُسْعِي لنجد الأعذار لكلّ خطأ من أخطائه أو أنّ نُشرِّفه باسم تلك الفضيلة التي تقاربه. ومن الواضح أنّ المنهج نفسه في التفكير يجري في الحياة العامة.

يوجد البعض من أضاف شرطاً آخر ولم يستلزم فقط نشوء الألم واللذة عن الشخص، بل أيضاً نشوء عن قصد، مع تصميم ونية بعينهما. وبالتالي لا يصبح الرجل، الذي جرحتنا وأضررنا مصادفة، عدواً لنا، على ذلك الأساس، كما لا نظن أنّنا مقيدون بالامتنان لأيّ شخص قام بخدمة لنا بالصادفة. إذن، إنّنا نحكم على الأفعال من خلال التوایا، وتبعاً لكونها جيدة أو سيئة، تصبح أسباباً للمحبة أو البغضة.

لكن يجب هنا أن نوضح. أنّ تلك الكيفية، اللاذة أو المزعجة، والتي تتنبّى لشخص آخر، إذا صارت ثابتة وأصيلة في شخصه وطبعه، ستشبّب المحبة أو البغضة بالاستقلال عن النية. وإنّ فالمعرفه والتصميم مطلوبان، لإثارة هذه الأهواء. [٩٩] مثلاً، يكون الرجل الكريه، بسبب تشوّهه أو حماقته، موضوعاً لاشتازنا، على الرغم من عدم وجود شيء أكثر يقيناً، من أنه لم ينْوِ إطلاقاً أن يزعجنا بهذه الكيفيات. لكن إذا لم يصدر الإزعاج عن كيفية ما، بل من فعل، تولد وتلاشى في فترة قصيرة، فمن الضوري أن يكون هذا الفعل مشتقاً عن تبصّر وتصميم معينين، من أجل توليد علاقة، وربط هذا الفعل بالشخص بصورة وافية. إذ ليس كافياً، أن يكون ذلك الفعل ناشئاً عن الشخص، وأن يكون فاعله وسببه المباشر. لأنّ هذه العلاقة واهية جداً بمفردها وغير ثابتة لكون أساساً لهذه الأهواء. فهي لا تصل إلى الجزء المفكّر والحسّاس في الشخص، ولا تطلق من أيّ شيء متبين فيه، ولا تترك أيّ أثر خلفها، بل تمرّ في لحظة، وتكون كما لو أنها لم تكن أبداً. في حين تُظهر النية في الجهة الأخرى، كيفيات معينة، تستمر بعد إنجاز الفعل، وتوصله بالشخص، وتُسْهّل انتقال الأفكار من شخص لأخر. فلا نقدر على التفكّر فيه أبداً من دون تأمل هذه الكيفيات، ما لم تكن التويبة وتحفيز الحياة قد

أنتجنا تعديلاً في ذلك الخصوص، حيث يكون الهوى قد تغير بالمثل. لذلك يعتبر هذا سبباً من الأسباب في استلزم النية لإثارة أيٌ من المحبة أو البغض.

لكن يتوجب علينا أن نعتبر أيضاً، أن النية، بالإضافة لقويتها العلاقة الفكرية، غالباً ما تكون ضرورية لإنتاج العلاقة الانطباعية، وإثارة اللذة والكدر. لأنّه من الملاحظ، أنّ الازدراء والبغض يشكّلان الجزء الأساس من الأذى، اللذين يظهران في الشخص الذي يؤذينا، ومن دون ذلك، لا يزعمونا الضّرر الصرف إلا بالقليل المحسوس. وبطريقة مماثلة، يكون المعروف طيباً، لأنّه يُطري غرورنا بصورة رئيسة، ولأنّه برهان على لطافة وتقدير الشخص الذي ينجزه. وإزاحة النية، تزكي الخزي في القضية الأولى، والغرور في القضية الأخرى، وبالطبع ستسبب نقصاً ملحوظاً في أهواء المحبة والبغض.

أسلم أنّ هذه الآثار الناجمة عن إزاحة التصميم في إنفاص العلاقات الانطباعية والفكرية ليست كاملة، ولا هي قادرة على إزاحة كلّ درجات هذه العلاقات. لكنّي أتساءل عندي، فيما إذا كانت إزاحة التصميم بالكامل قادرة على إزاحة هوى المحبة أو البغض؟ أنا متأكد من أنّ الخبرة تزودنا بالنقيس، إذ لا شيء أكثر يقيناً، من أنّ أولئك الرجال غالباً ما يسقطون في غضب عنيف من أجل أضرار، يقرّون هم أنفسهم أنها [ ١٠٠ ] بالكامل غير إرادية وعَرضية. وفي الواقع لا يمكن لهذا الانفعال أن يكون طويلاً البقاء، لكنّه ما يزال كافياً لإظهار وجود صلة فطرية بين الإزعاج والغضب، وأنّ تلك العلاقة الانطباعية سوف تتشتّل مع علاقة فكرية صفيرة جداً. لكن عندما تقصّن حدة الانطباعات قليلاً لمرة واحدة، ولا يملك الشخص عداوة طويلة البقاء على أساس أضرار اعتيادية وغير إرادية لأنّ سجاياه تقضي أن لا حكمة في الاهتمام بأضرار كهذه.

ونلاحظ لشرح هذا المذهب من خلال حالة مماثلة، نلاحظ أنّ الإزعاج الذي يصدر عن الآخر بالمصادقة، ليس وحده الذي لا يملك إلاّ قوّة صفيرة لإثارة هوانا، بل أيضاً ذلك الإزعاج الذي يصدر عن الواجب والضرورة المسلم بهما. فالشخص الذي يملك تصميماً حقيقياً لأذينا، غير المطلق من البغض والضفينة، بل من العدل والمساواة، لا يستجرّ غضينا عليه، إذا كنا عقليين، على

أيّ درجة، على الرغم من أنّه السبب، والسبب لمعاناتنا على حدّ سواء. لذلك دعونا نفحص هذه الظاهرة قليلاً.

من الواضح في المقام الأول، أنّ هذا الظرف ليس قاطعاً، وأنّه قلّما يكون قادراً على إزاحة الأهواء بالكامل، على الرغم من قدرته على تخفيفها. فكيف يمكن أن يكون هناك بعض المجرمين، من الذين لا يملكون حقداً تجاه الشخص الذي يشتكي عليهم، أو تجاه القاضي، الذي يحكم عليهم، وعلى الرغم من ذلك يكونون واعين لاستحقاقهم الحكم؟ بطريقة مماثلة، نشير عموماً إلى خصمتنا في دعوى قضائية، وإلى مناقمتنا في أيّ عمل، كأعداء لنا، رغم أنّنا سمعترف، إذا ما كنا سنتأمل للحظة، أنّ دافعهم مبرر بالكامل مثل دافعنا.

ونضيف علاوة على ذلك، أنّنا عُرضة، عندما نتضرر من أيّ شخص كان، لأنّ نتصوره ك مجرم، ولأنّ نُجيز براءته وحقّه بصعوبة بالغة. وهذا دليل واضح على أنّ أيّ ضرر أو إزعاج، بالاستقلال عن فكرة الضيم، يملك ميلاً فطرياً لإثارة بغضنا، وأنّنا نبحث فيما بعد عن أسباب نبرّ ونؤسس الهوى عليها. وهنا نلاحظ أنّ فكرة الأذى لا تولد الهوى، بل تنشأ منه.

بل لا غرابة في توليد الهوى لفكرة الأذى، لأنّه إن لم يفعل سيعانى نقصاً كبيراً، تتجنبه كلّ الأهواء قدر الإمكان. [ ١٠١ ] إذن إزاحة الأذى تزيح الفضي، من دون إثبات أنّ الفحض ينشأ عن الأذى فقط. وأنّ الضرر والعدل موضوعان متضادان، حيث يملك الأول ميلاً لتوليد البفضة والآخر ميلاً لتوليد المحبة، ويسود أحد الموضوعين ويثير هواه الخاص، تبعاً لدرجاتهما المختلفة ووجهة نظرنا الخامسة بنا في التفكير.



## الفصل الرابع

### علاقات المحبة

وسيكون من الضروري أن نبين، بأيّ معنى تترّكب اللذة أو الإزعاج من مواضيع عديدة، وجدنا بالخبرة أنها تنتج هذه الأهواء؛ بما أنتا قد حددناه، في عدم إثارة بضعة من الأفعال، التي تسبّب لذة أو إزعاجاً حقيقياً، من أيّ درجة، أو فقط درجة صغيرة من هوى المحبة أو البفضة تجاه الفاعلين،

يوجد، تبعاً للنظام السابق، استلزم دائم لعلاقة مزدوجة انتباعية وفكريّة بين العلة والمعلول، من أجل توليد المحبة أو البفضة. لكن على الرغم من أنّ هذا صحيح بشكل عام، فمن الملاحظ أنّ هوى المحبة يمكن أن يُثار بعلاقة واحدة فقط، إلا أنّها من نوع مختلف، أي علاقة تكون بين أنفسنا والموضوع، أو بقول أكثر صحة، علاقة تكون مصحوبة بكلنا العلاقتين الآخرين على الدوام. فالذي يتحد بنا، كائناً من كان، بأيّ صلة كانت، على يقين من حصته من محبتنا بصورة دائمة، بما يتاسب مع تلك الصلة، من دون أن ننقصى وراء كيفياته الأخرى. لذا تولد علاقه الدم أقوى رابطة يمكن للذهن أن يقوم بها، في محبة الآبوبين لأولادهم، وتتولّد درجة أقلّ من نفس الوجدان كلّما قلت القرابة. ولا تملك رابطة الدم هذا الأثر لوحدها، بل تملك أيّ رابطة أخرى هذا الأثر من دون استثناء، إذ إنّنا نحب رجال بلدنا وجيراتنا وهؤلاء الذين من نفس صنعتنا ومهنتنا وحتى الذين لهم نفس اسمتنا. حيث تُقدّر كلّ واحدة من هذه العلاقات على أنها نوع من الرياطة، وعلى أنها تلّقب حصة من وجداننا بلقبها.

توجد ظاهرة أخرى مماثلة لهذه، وهي إثارة الصُّحبة، من دون قرابة من أيّ نوع، للمحبة والاستلطاف. فعندما تتعاقد باللفة ومودة مع أيّ شخص، على الرغم من أنّنا لم نقدر على اكتشاف أيّ من شمائله التبليلة، بسبب تذبذب رفته،

إلاً أننا لم نقدر على الامتناع عن تفضيله على الغرباء، الذين نقتصر بجدرتهم العالية افتقاءً كاملاً. [١٠٢] سوف نتبيه هاتان الظاهرتان اللتان تدوران على آثار علاقتي القرابة والصحبة، كلّ منها الأخرى، وكلتاها ستعجدان تفسيرهما بالمبida نفسه.

لقد لاحظ الذين يتذذبون في المرافعة ضد الطبيعة الإنسانية، أنَّ الإنسان بجملته لا يكفي لإعالة نفسه بنفسه، وأنك عندما تُرخي كلَّ المعاقل، التي يملكتها ذلك الإنسان في المواقف الخارجية، سوف ينهار مباشرة في يأس واكتئاب عميقين. ويقولون: ينطلق من هنا البحث الموصول وراء التسلية في اللعب والعمل والصيده، التي يسعون من خلالها لنسيان أنفسهم وإنعاش أرواحهم من حالة الذبول، التي سقطوا فيها، عندما لم يؤيدوا بانفعال ما، يكون حيوياً ومنعشَاً. وإن اتفق حتى الآن مع هذا النهج في التفكير، إذ إنَّ الذهن الذي أملكه لا يفي، من ذاته، بحاجته الخاصة من التسلية، ولذلك من الطبيعي أن يسعن وراء مواقف غريبة عن طبيعته، تولد احساسات متوبثة تحرّك الأرواح، ليستفيق عند ظهور مواقف كهذه، كما لو أنَّه في حلم، حيث يتدفق الدم بمدّ جديد، ويتحفز القلب، ويكتسب الإنسان بكماله زخماً لا يقدر على التمكّن منه في لحظاته الهدئة والمتعزلة. ومن هنا ثبّوح الصحبة إيهجاً تلقائيّاً، مثل حضور أكثر المواقف حيوية من بينها كلها، وهو الكائن المفكّر العقلاني من أمثالنا، الذي يوصل لنا كلَّ أفعاله الذهنية، ويُعلّمنا بخفايا أعمق عواطفه ووجودانياته، ويُطّلعنَا على كلَّ انفعالاته، التي تتولد عن أيّ موضوع، في لحظة ولادتها ذاتها. وكلَّ فكرة حيوية، تعتبر فكرة طيبة، ولا سيما الفكرة عن أيّ هوٍ، لأنَّ فكرة كهذه تصير هوٍ من نوع ما، وتثير الذهن بصورة محسوسة أكثر مما تفعل أيّ صورة أو مفهوم آخر.

وما إن يتم الاعتراف بصحّة هذا حتى يسهل كلَّ ما تبقى، إذ طالما تمتنا صحبة الغرباء لوقت قصير، الإنعاشم تفكيرنا، فإنَّ رفة أقارينا و أصحابنا ستكون ممتنة بصورة غريبة، لأنّها تملك هذه الأثر بدرجة أعظم، ولأنّها ذات تأثير طويل البقاء.

تتمَّ أهمّة أيّ شيء يتعلّق بنا بكيفيّة حيوية بسبب الانتقال السهل من ذاتنا إلى الموضوع ذي العلاقة. كذلك يُسْهّل التعمّد أو الخبرات شروع العقل،

وتقوي من أهمية أي موضوع، وتُعتبر القضية الأولى، إذن، مماثلة لاستدلالات بقانون العلة والمعلول، والثانية مماثلة للتعلم. ويتحدد التفكير والتعلم فقط في إنتاج فكرة قوية وحيوية عن أي موضوع، وتعتبر هذه الكيفية، الكيفية الوحيدة الخاصة والمشتركة بين علاقتي القرابة والصحبة. [١٠٢] ويجب لذلك، أن تكون هي هي الكيفية النافذة، التي تولد القرابة والصحبة تبعاً لها كل آثارهما المشتركة، وبما أنَّ المحبة أو الاستطاف من هذه الآثار، فيجب أن يكونا بقوية وحيوية التصور الذي يُشتق منه الهوى. ويكون هذا التصور طيباً بصورة غريبة، ويملكنا نظرة ودودة لأي شيء يتعجب بإنتاجه، عندما يكون الموضوع المناسب لطيفاً وذاتية حسنة.

يتربّط الناس بصورة واضحة مع بعضهم تبعاً لأمزجتهم ونزعاتهم الخاصة بهم وحدهم. فالرجال ذوو الأمزجة البشوشة يحبون تلقائياً البشوش، مثلاً ما يحمل الجديون ودأ للجدي. ولا يحدث هذا فقط حينما يلاحظون هذا التشابه بين أنفسهم وبين الآخرين، بل أيضاً في سياق المزاج الطبيعي، ومن خلال تعاطف معين، ينشأ دوماً بين السجايا المتشابهة. وحينما يلاحظون تشابهاً، فإنه يشتغل وفقاً لأسلوب القرابة، بعقد صلة بين الأفكار. وحينما لا يلاحظونه، فإنه يشتغل بواسطة مبدأ آخر، وإذا كان هذا المبدأ اللاحق مشابهاً للسابق، فيجب فهمه كإثبات للاستدلال السابق.

تحضرنا الفكرة عن أنفسنا حضوراً حميمياً على الدوام، وتتقلّد درجة محسوسة من الحيوية إلى فكرة أيّ موضوع آخر نرتبط به. وتتغيّر هذه الفكرة الحيوية إلى انتباع حقيقي بقليل أو كثير، فهذا التوّعّان من الإدراكات متماثلان على درجة كبيرة، ويختلفان فقط في درجات القوّة والحيوية. لكن يجب أن يتم توليد هذا التغيير بسهولة عظيمة. لأنَّ مزاجنا الفطري يزودنا بنزوع للانتباع ذاته، الذي نلاحظه في الآخرين، كما يطلقه لأقل سبب. في تلك الحالة يحول التشابه الفكرة إلى انتباع، ليس فقط بواسطة العلاقة، وينقل الحيوية الأصلية إلى الفكرة ذات الصلة، بل أيضاً بتقديم مواد أولية مثلاً يتم إشعال النار من الشرارة الضعيفة. وبما أنَّ المحبة والمودة يثوران في كلتا الحالتين من التشابه، فإنّا نتعلم أنَّ التعاطف مع الآخرين مقبول فقط لتعريكه الأرواح عاطفياً، طالما

أن التماطف البسيط والانفعالات المتطابقة هي التماطعات الوحيدة بين القرابة والصحبة والتشابه.

يعتبر النزوع العظيم الذي يملكه الرجال للزَّهُو ظاهرة أخرى مشابهة. فغالباً ما يتلاقص الاشجار على درجات، ليتغير في النهاية إلى الهوى المعاكس، بعد أن تكون قد عشنا وقتاً طويلاً في أيّ مدينة كانت مزوجة لنا في البدء، ما إن تتألف مع الموضيع ونعقد تعارفاً مع الشوارع والأبنية. [١٠٤] كما يجد الذهن اغبطةً وراحةً في استعراض الموضيع، التي اعتاد عليها، ويفضلها تلقائياً على الموضيع الأخرى، رغم أنها قد تكون أكثر قيمة في ذاتها منها، إلا أنه أقلّ معرفة بها. كما يتمّ إغراونا بملكة الذهن نفسها للاعتقاد بالرأي الحسن عن أنفسنا، وعن كلّ الموضيع التي تتنمي لنا. حيث تظهر أكثر جمالاً عند التدقيق، وبالمحصلة تشكّل أسباباً أكثر ملائمة للزَّهُو والغرور من أيّ أسباب أخرى.

وليس خطأً أن نلاحظ، أثناء معالجة الوجدان الذي نحمله لمعارفنا وأقربائنا، بعض الظواهر الطريفة بوجه من الوجه، والتي تصاحبه. فمن السهل أن نلاحظ في الحياة اليومية، تلاقص تقدير الأطفال لعلاقتهم بأمهاتهم لدرجة عظيمة لدى زواجها الثاني، وتوقفهم عن رؤيتها بالعين نفسها فيما لو أنها استمرت في وضعية الترمل. ولا يحدث هذا، بسبب شعورهم بنقل من زواجهما الثاني فقط، أو لأنّ زوجها أدنى منها في المرتبة، حتى من دون أيّ من هذه الاعتبارات، بل لأنّها أصبحت جزءاً من عائلة ثانية ليس إلا. ويحدث هذا أيضاً عند الزواج الثاني للأب، لكن على درجة أقلّ بكثير، إذ لا تتحلّ روابط الدم في الحالة الأخيرة كثيراً كما يحدث عند زواج الأم. وتعتبر هاتان الظاهرتان مميتتين بذاتهما، لكنّهما أكثر تميّزاً عند مقارنتهما ببعضهما بعضاً.

لا يلزم من أجل توليد علاقة كاملة بين موضوعين التقال المخيّلة فقط من الأول إلى الآخر من خلال التشابه أو التجاوز أو السبيبية، بل أن تعود أيضاً من الثاني إلى الأول بالسهولة واليسر ذاتهما. ويسود هذا للوهلة الأولى نتيجة ضروريّة لا يمكن تجنبها. فإذا شابه موضوع ما موضوعاً آخر، يجب أن يشابه الموضوع الأخير الموضوع السابق بشكل ضروري. وإذا تسبّب موضوع ما بموضوع آخر، كان الموضوع الثاني أثراً لسببه. ويقع الحال نفسه في التجاوز، ولذلك ربما

يُظن، بما أنَّ العلاقة تبادلية دائمًا، أنَّ عودة المخيَّلة من الثاني إلى الأول يجب أن تكون تلقائيَّة بصورة مساوية لمروره من الأول إلى الثاني، و تلقائيَّة في كلَّ حال. لكننا سنكتشف بسهولة خطأنا من خلال فحص أكثر دقة. فعلى فرض امتلاك الموضوع الثاني، علاوة على علاقته التبادلية مع الموضوع الأول، علاقة قوية بموضوع ثالث، فإنَّا نجد في تلك الحال أنَّ الفكر المارِّ من الموضوع الأول إلى الثاني، [ ١٠٥ ] لا يعود للخلف باليسر نفسه، رغم استمرار العلاقة على حالها، بل يُدفع للاستمرار بسرعة إلى الموضوع الثالث، بواسطة العلاقة الجديدة، التي تقدم ذاتها وتعطي نبضًا جديداً للمخيَّلة. أي أنَّ هذه العلاقة الجديدة تُضعف الرياط بين الموضوعين الأول والثاني. فالواهمة بطبعتها ذاتها متقلقة وغير ثابتة. وتعتبر على الدوام تعلُّق الموضوعين ببعضهما تعلُّقاً قوياً، عندما تجد أنَّ المرور سهل بصورة متساوية في كلا الذهاب والإياب، أكثر مما لو كان الانتقال سهلاً فقط في واحدة من هذه الحركات. إذن، تعتبر الحركة المزدوجة نوعاً من الرياط المضاعف، الذي يربط الماضي ببعضها بأوثق وأعظم حميمية ممكناً.

لا يقطع الزواج الثاني للأم العلاقة بين الولد والوالدة، وتكتفي تلك العلاقة لتنقل مخيَّلتي من نفسي إليها بأعظم سهولة ويسر ممكنين. لكن بعد أن تصل المخيَّلة لهذه النقطة من الرؤية، تجد موضوعها محاصراً بعلاقات أخرى عديدة، تعرّض على تقديرها، لدرجة لا تعرف معها أيَّها تُفضِّل، وترتبك في انتخاب الموضوع الجديد. إذ توتفَّها قيود مثل المتفقة والواجب نحو عائلة أخرى، وتعيق عودة الواهمة منها إلى نفسي، تلك العودة الضرورية لدعم الوحدة. إذ لم يعد الفكر مالكاً للتراجع اللازم لكي يضعه في وضع مريح بشكل تام، وليسترسُل في ميله للتغيير. فهو يذهب في يسر، لكنه يعود بصعوبة، ويجد بهذا الانقطاع، أنَّ تلك العلاقة تُضعف كثيراً عمَّا سيكون، فيما لو كان الممر مفتوحاً وميسراً من كلا الجهتين.

و سنبيِّن الآن أنَّ الزواج الثاني للأب لا يتسبَّب بهذا الأثر بالدرجة نفسها. إذ نجد بالتأمُّل في ما قد تمَ البرهان عليه للتو أنَّ المخيَّلة على الرغم من مضيها بسهولة من فكرة الموضوع الأقلَّ إلى فكرة الموضوع الأعظم، إلا أنها لا تعود باليسر نفسه من الأعظم إلى الأقلَّ. إذ عندما تنتقل مخيَّلتي من نفسي إلى أبي،

فهي لا تمر بسرعة منه إلى زوجته الثانية، ولا تعتبره مدخلاً إلى عائلة مختلفة، بل استمراراً لقائد تلك العائلة التي أنا نفسي جزء منها. إن تفوقه يمنع الانتقال السهل للفكر منه إلى قرينته، لكنه يبقى الممر مفتوحاً للعودة إلى ذاتي على طول العلاقة نفسها للولد والأب. فهو ليس غارقاً في العلاقة الجديدة التي كسبها، لذلك تبقى الحركة المزدوجة أو خطران الفكر سهلاً وتلقائياً. [ ١٠٦ ] ويفى رباط الولد والأب بمحافظة على كامل قوته ونفوذه، لاسترossal الواهمة في هذا التقلب. ويجب الا نظن الأم أن رياطها بابنها قد ضعف، لأن زوجها يملك حصة فيه، ويجب الا يظن الابن كذلك أن رياطه مع أبيه قد ضعف، لأن الأخ يملك حصة فيه. فالموضوع الثالث هنا يتعلّق بالأول، مثلاً يتعلّق بالثاني، لذلك تذهب المخيّلة وتعود على طولها جمِيعاً بأعظم سهولة ممكنة.



## الفصل الخامس

# تقديرنا للثروة والسلطة

لا يحملنا شيء على تقدير أي شخص، أكثر من سلطته وثرواته، أو لحملنا على ازدرائه، أكثر من فقره وخسته. وبما أن التقدير والازدراء ضروب من المحبة والبغض، سيكون من المناسب أن نشرح هذه الظواهر في هذا المقام.

ولا تكمن الصعوبة العظمى هنا في اكتشاف المبدأ القادر على إنتاج أثر كهذا، بل في اختيار المبدأ الرئيس والغالب، وهذا من محاسن الأمور، من بين مبادئ متعددة تقدم نفسها. فالنبطة التي تحيط بها ثروات الآخرين، والتقدير الذي نكته للملوك، تتبه لثلاثة أسباب مختلفة. الأول: إلى الموضع التي يملكونها مثل البيوت والحدائق والعربيات التي تولد بالضرورة، لكونها رائعة بذواتها، عواطف لذيدة في كل من يتأملها أو يستعرضها بالنظر. ثانياً: إلى توقع المصلحة من الثروة والسلطة باشتراكنا في تملكتها. ثالثاً: إلى التعاطف الذي يجعلنا نتقاسم الفيضة مع أي شخص يقارينا. تتحد كل هذه المبادئ في توليد الظاهرة الحالية. فيكون السؤال: ما هو المبدأ الذي يجب أن تعنو إليه هذه الظاهرة، من بين هذه المبادئ على الخصوص؟

يملك المبدأ الأول، وهو تأمل الموضع الرايحة .. بصورة مؤكدة تأثيراً أعظم مما تصورناه للوهلة الأولى. فنادرأ ما نتأمل فيما هو جميل أو قبيح، طيب أو كريه، من دون الانفعال باللذة أو الكدر، ونكتشف هذه الأحساس بسهولة من خلال القراءة أو المحادثة، على الرغم من أنها لا تظهر كثيراً في طريقتنا المتردية في التفكير عموماً. إذ يوجه أصحاب النكتة الحديث دوماً نحو أمور تسلي المخيلة، ولا يقدم الشعراً أبداً أي موضع، إن لم تكن من الطبيعة ذاتها. [١٠٧] فقد

اختار السيد فيليب Mr Philips شراب التفاح موضوعاً لقصيدة ممتازة. فالجعة لن تكون مناسبة تماماً، لأنها ليست شيئاً طيباً، لا للتفوّق ولا للعين. لكنه بالتأكيد سيختار على أيّ منها الخمرة، التي استطاع ببلده الأم أن يوفرها له كمشروب روحي بديع. نتعلم من ثمّ: أنّ أيّ شيء طيب للحواس، يعتبر طيباً بالمثل للواهمة على درجة ما، وأنّ صورة ذلك الاغتياب الذي يتمّ أخذها من تطبيق الشيء الفعليّ على الأعضاء الجسدية، تنتقل للذكر.

تحثنا هذه الأساليب على شمل كياسة المخيّلة ضمن أساليب الاحترام، الذي نبديه للثروة والسطوة، لكن على الرغم من ذلك، توجد أساليب أخرى عديدة، تمنّنا من اعتباره السبب الوحيد أو الأساس. لأنّ أفكار اللذة تقدر على التأثير بواسطة حيويّتها فقط، هذه الحيويّة التي تجعلها تقارب الانطباعات، وبالتالي يعتبر امتلاك هذه الأفكار لذلك التأثير، أمراً ناهلاً، طالما أنها المفضّلة في جميع الظروف، وصاحبة الميل الفطري لتصبح قوية وحيويّة، مثلما هي أفكارنا عن أهواه واحساسات أيّ مخلوق إنساني. فكلّ مخلوق إنساني يشبهنا، يملك بذلك أفضليّة على أيّ موضوع آخر في تشغيل المخيّلة.

وسوف نقتصر بسهولة، علاوة على ذلك، إذا تأمّلنا طبيعة تلك المذكرة، والتأثير العظيم الذي تملكه سائر العلاقات عليها، أنّ الواهمة لن تحصر نفسها بأفكار الحدائق أو الموسيقى أو الخمور اللذيدة، التي يتمتّع بها الرجل الفني، مهما تكن حيويّة وطيبة، بل ستتمدّ نظرها إلى المواضيع ذات الصلة، وعلى الأخص إلى الشخص الذي يملكونها. ومما يزيد الأمر تلقائيّة أكثر فأكثر، أنّ الفكرة أو الصورة اللاذة تولد هنا هو اتجاه الشخص، من خلال علاقته بالموضوع، حتى أنّه أمر لا يمكن تجنبه، لكن يجب أن يدخل الشخص ضمن المفهوم الأصلي، طالما أنّه يقوم مقام موضوع الهوى المشتق. لكنه إذا دخل ضمن المفهوم الأصلي، وتمّ اعتباره كمستمتع بهذه المواضيع الطيبة، فسيكون التماطّف بشكل أنساب سبب هذا الوجودان، والمبدأ الثالث أكثر قوّة وعموميّة من المبدأ الأول.

أضف إلى هذا أنّ الثراء والسلطة وحدهما، يسبّبان تلقائيّاً التقدير والاحترام، حتى لو لم يكونا في طور الاستخدام، وبالمحصلة لا تنشأ هذه الأهواه

عن أفكار الماوضيع الطيبة أو الجميلة، مهما تكن. [١٠٨] ومن الصحيح أنَّ المال يتضمن ضررًا من التمثيل لماوضيع كهذه، من خلال القدرة التي يوفرها للحصول عليها، ويسبب تلك العلة ما يزال مثمنًا عاليًا نقل هذه الصور الطيبة، التي يمكنها أن تثير الهوى. لكن بما أنَّ هذا المطبع بعيد جدًا، فالأكثر طبيعية لنا أن نأخذ موضوعًا مجاورًا، وهو الفبطة، التي توفرها هذه القدرة للشخص المالك لها. وسوف نفبطة بهذا أكثر، إذا اعتبرنا، أنَّ التروات تمثل أجواء الحياة، فقط بواسطة الإرادة التي تستخدمها، وبذلك تتضمن طبيعتها ذاتها فكرة الشخص، الذي لا يمكن تأملها من دون ضرب من التعاطف مع أحاسيسه ومتنه.

ونثبت هذا الأمر من خلال تأمل، من الممكن أن يbedo لإرادة ما، خبيثًا وممحضًا جدًا. فقد لاحظت تواؤً، أنَّ القدرة بما هي مميزة عن استعمالها، إما أنَّ لا تملك معنى على الإطلاق، أو أنها ليست شيئاً آخر غير إمكان أو احتمال للوجود، يقترب بواسطتها أيُّ موضوع من الواقع، ويؤثر بصورة محسوسة على الذهن. ولاحظت أيضًا أنَّ هذا الاقتراب، بواسطة خيال الواهمة، يbedo أعظم بكثير، عندما تكون مالكين للقدرة، منه عندما يتمتع بها الآخر، وأنَّ الماوضيع في القضية السابقة تبلغ حافة الواقع، وتنقل تقريباً غبطة مكافحة، كما لو كانت فعلًا في حوزتنا. لذلك أزعم الآن، حينما قدرنا شخصًا ما على أساس ثرائه، وحجب ولو جنا في عواطف المالك هذه، وأنَّه من دون تعاطف كهذا لن تملك فكرة الماوضيع البدية، التي تعطيه القدرة على الإنتاج، إلا تأثيراً ضعيفاً علينا. مثلاً: يُحترم الرجل البخيل ماله، رغم ندرة امتلاكه للقدرة، وذلك لأنَّ الندرة هناك، هي احتمال أو إمكان استخدامه ماله في تحصيل ملذات ومتاع الحياة. وتبعد هذه القدرة له وحده تامةً وكاملة، لذلك يجب أن نتلقى عواطفه بالتعاطف، قبل أن نملك فكرة قوية الشدة عن هذه المتع، أو أن نقدره بناءً عليها.

وهكذا وجدنا، أنَّ المبدأ الأول، أيَّ: الفكرة الطيبة عن تلك الماوضيع، التي يقدمها التراء للتمتع بها، يحلُّ نفسه في المبدأ الثالث إلى درجة كبيرة، ويصبح تعاطفًا مع الشخص الذي نبجله أو نحبه. دعونا الآن نفحص المبدأ الثاني، الا هو: التوقع المتع للمنفعة، ولنرَ ما هي القوة التي يمكننا أن نعزوها له بحق [١٠٩].

يتضح على الرغم من أنَّ الثراء والسلطة تعطيان صاحبهما، دون شك، القدرة على تقديم الخدمة لنا، أنَّ هذه القدرة لا تعتبر على قدم المساواة مع تلك القدرة، التي توفر له التعلية وإرضاء شهواته. إذ تقارب محبة الذات القدرة وتشتغلان بالقرب من بعضهما بعضاً في الحالة الأخيرة بصورة لصيقة، لكن لكي ينتُج أثر مشابه للأثر في الحالة السابقة، يجب افتراض أنَّ الصداقة والنية الحسنة ترتبط بالثراء. ومن دون هذا الظرف يصعب علينا معرفة الأساس الذي يمكننا أنْ نؤسس عليه أملنا بالمنفعة من ثراء الآخرين، على الرغم من أنَّ لا شيء أكثر يقيناً من تقديرنا وتبجيلنا التلقائي للثروة، حتى قبل أن نكتشف فيها أي نزعة إيجابية اتجاهنا.

لكتي أمضي في هذا قديماً، وألاحظ أتنا لا تحترم الثروة والسلطة، عندما لا يظهرون ميلاً لخدمتها فقط، بل أيضاً عندما تخرج بعيداً من نطاق فعاليتها. حيث لا يمكن منحها تلك القدرة، ولو افتراضاً. إذ يُعامل أسرى الحرب دائماً باحترام يتاسب مع أوضاعهم، وينهض الثراء بعيداً جداً في إصلاح وضع أي شخص. وإذا دخل الأصل والفصل في الحساب، يبقى هذا الأمر على تقادمه لنا حجة من النوع نفسه. فما الذي ندعوه الرجل من أجله، رجلاً كريماً الأصل، إن لم يكن لأنحداره من سلسلة طويلة من الأكابر الأثرياء الأقوية، وحصوله على تبجيلنا لعلاقته بأشخاص نبجلهم؟ لذلك نجد أنَّ أجداده، على الرغم من موتهم، محترمون لدرجة ما على أساس ثرواتهم، وبالمحصلة من دون أي نوع من التوقع.

لكن كي لا نمضي بعيداً كأموات وأسرى حرب، حتى نجد أمثلة عن هذا التقدير النزيف للثراء، دعونا نلاحظ مع بعض الانتباه هاتين الظاهرتين اللتين تحدثان معنا في الحياة العامة كما في الأحاديث العادية. وجل<sup>(١)</sup> ذو ثروة لا بأس بها، لدى دخوله في صحبة مع غريره، يعاملهم تلقائياً بدرجات مختلفة من الاحترام والاكتراث، بما يتاسب مع ما أبلغ عن ثرواتهم وشروطهم المختلفة، رغم استحالة طرحه لأي مشروع استحالة مطلقة، حتى من الممكن أنْ يرفض أي

---

(١) الظاهرة الأولى (المترجم).

منفعة منهم، وممساير<sup>(1)</sup> يُرحب بصحبته دوماً، وُيُقابل بتهذيب، يتناسب مع ما يقوله خدمه وعربيته عنه كرجل ذي ثروة عظيمة أو متوسطة الحال. [١١٠] باختصار، تستلزم رتب الرجال المختلفة لدرجة عظيمة بواسطة ثرواتهم، وذلك ينطبق على الأعلين كما على الأدنين، وعلى الغرباء كما على المقربين.

ويوجد حلًّا لهذه المنازعات مشتق في الواقع من تأثير القواعد العامة. إذ بحكم اعتيادنا على توقع الحماية والتتجدة من أصحاب الثروة والسطوة، وتبجيلاً لهم على أساس ذلك، نجد العواطف نفسها إلى هؤلاء، الذين يماثلونهم في ثرواتهم، باستثناء الذين لا نستطيع أبداً أن نتأمل بأيٍّ منفعة منهم. إذن ما تزال القاعدة العامة سائدة، بعطف المخيلة على مدار الهوى، بالطريقة ذاتها، كما لو أن موضعها الملائم حقيقيٌّ وموجود.

لكن لا يسري مفعول هذا المبدأ هنا، وهذا ما سيظهر بسهولة، إذا اعتبرنا أنَّ تأسيس مبدأ عام، ومدِّه إلى ما وراء حدوده الخاصة، يتطلب اتساقاً مُؤكداً في خبرتنا، وتفوقاً كبيراً لتلك الأمثلة التي توافق القاعدة، وتقطع فوق التناقض. إلا أنَّ الحال هنا بخلاف ذلك تماماً. فمن مائة رجل ثري وصاحب سطوة قابليهم، ربما لا يوجد واحد منهم أقدر على توقع النفع منه، لذلك من المحال بشكل مطلق أن يسود أيٌّ عُرف في الحالة الراهنة.

بناءً على كلِّ ما سبق، لا يبقى شيء، ليشعرنا بالتقدير للقدرة والثراء، وبالازدراز للدنسة والهوز، باستثناء مبدأ التعاطف، الذي تلج بواسطته إلى عواطف الفني والفقير، ونقاومهم ملذاتهم وكدرهم. إذ يعطي الثراء غبطة مالكيه، وتنتقل هذه الغبطة إلى المشاهد عن طريق المخيلة، التي تولد فكرة مماثلة للانطباع الأصلي في القوة والحيوية. وتتصل هذه الفكرة أو الانطباع الطيب بالمحبة، التي تعتبر هوى طيباً. وينطلق من كائن واع مفكراً، هو موضوع المحبة ذاته، ويثور الهوى من علاقة الانطباعات هذه، ومن تماهي الأفكار، موافقاً لفرضيتي.

يعتبر القيام بمسح عام للكون وملاحظة قوَّة التعاطف عبر كامل الخليقة الحيوانية، وسهولة التوصل بالعواطف بين كائن مفكر وآخر، أفضل طريقة

(١) الظاهرة الثانية (المترجم).

لإصلاح ذات ما يعنينا وبين هذا الرأي. وتظهر رغبتي ملحوظة بالتصاحب عند كل المخلوقات، التي لا تفتك ببعضها بعضاً، والتي لا تهتاج بأهواء عنيفة، تريطها ببعضها بعضاً، من دون أي منافع يمكنها أن ترثي جثتها من وحدتها أبداً. [١١] وبقى هذا أكثر وضوحاً في الإنسان، بما هو خالق للكون، ومالك لرغبي غيورة للمجتمع، والمؤهل له بجميع المزايا. فتحن لا نقدر على تشكيل رغبي، لا تملك مرجعية في المجتمع. فقد تكون العزلة الكاملة أعظم عقاب يمكن أن نعانيه. كما تذيل أي لذة لا يتم التمتع بها مع الأصحاب، ويصبح أي ألم أكثر قسوة وغير محتمل. ومهما تكن الأهواء الأخرى التي يمكن أن تنفعل بها، الزهو، أو الطموح، أو البخل، أو الفضول، أو التأر، أو الشبق، فإن روحها أو المبدأ المحيي لها كلها هو التعاطف، كما أنها لن تملك أي قوة، لن نجردتها بالكامل من أفكار وعواطف الآخرين. هب أن قوى وعناصر الطبيعة جميعاً تتواءلاً لخدمة وإطاعة رجل واحد، وأن الشمس تشرق وتغيب بأمره، وأن البحر والأنهر تجري بمشيئته، وأن الأرض تخضر من تلقاء ذاتها عندما يكون ذلك مفيداً أو طيباً له. إلا أنه سيقى باسأة حتى تعطيه شخصاً واحداً على الأقل، يشارك معه بسعادته، ويتمتع بتقديره وصداقته.

يمكنا أن نؤكد خلاصة هذه النظرة العامة للطبيعة الإنسانية بأمثلة معينة، تكون قوة التعاطف ملحوظة فيها بشكل كبير. ومعظم أنواع الجمال مشتقة من هذا الأصل، وعلى الرغم من أن موضوعنا الأول هو قطعة جامدة عديمة الإحساس من المادة، فإننا قلما نهجع هناك، ولا نتابع بنظرنا تأثيرها على المخلوقات العاقلة والحساسة. إن الرجل الذي يعرض لنا منزلاً أو بناء أيّاً كان، ييدي عنابة خاصة من ضمن أشياء أخرى ليلفت انتباها إلى ملائمة الحجرات، ومزايا مواقعها، وصغر الحيز الضائع في الدرج، وغرف العائلة والمرات. وفعلاً من الواضح، أنَّ القسم الرئيس من الجمال يترکب من هذه التفاصيل. إذن تعطي ملاحظة الملائمة لذة، طالما أنها جمال. لكن بأيِّ أسلوب تعطي الملائمة لذة؟ من المؤكد أنَّ مصلحتنا الخاصة ليست في الاعتبار، وبما أنَّ هذا جمال المنفعة، وليس جمال الشكل، إذا جاز القول، فيجب أن يهنجنا بالتواصل ليس إلا، ويتناطفنا مع

مالك المسكن. إذ إننا نلحظ دائرة اهتمامه بقوة الخيال ونشعر بالفبطة نفسها التي توجبها المواضيع في نفسه بصورة تلقائية.

وتشكل هذه الملاحظة قاعدة عامة يامتدادها إلى الطاولات، والكراسي، والستائر، والمداخن، والمدريين، والسروج، والمحاريث، وبالفعل لكل عمل فني، تقول: أن جمالها مشتق بشكل رئيس من تفعها، [١١٢] ومن ملامعتها لذلك الفرض الذي تتوجه صوبه. لكن هذه مزية، تهم المالك فقط، ولا يوجد أي شيء غير التعاطف، يمكنه أن ينفع المراقب.

ويتضح أن شيئاً لا يحيل الحقل أكثر جمالاً من خصوبته، وأن ذلك يقلل من فرص قدرة الزينة أو الموضع على التساوي مع هذا الجمال. وتبقى الحالة على حالها مع أشجار ونباتات بعيتها، بالمقارنة مع الحقل الذي تنمو فيه. وأنا لا أعرف إلا السهل النامي بشكل كثيف بالجولق والوزآل، الذي يعتبر جميلاً بذاته مثل ثلاثة مقطاً بشجر الكرمة والزيتون، رغم أنه لن يظهر هكذا أبداً لشخص عالم بقيمة كل شجرة منها. لكن هذا جمال الخيال ليس إلا، وليس له أساس فيما يظهر للحواس، فالخصوصية والقيمة تملكان مرجعية واضحة في الاستعمال، والاستعمال يملك مرجعية في الثراء، والفرح، والوفرة، التي على الرغم من انعدام أي أمل بالمشاركة فيها، إلا أنها نلحظها بواسطة حيوية الواهمة، ونشاركها مع المالك بدرجة ما.

ولا توجد قاعدة في الرسم أكثر عقلانية من تلك القائلة بموازنة الملامح، ووضعها بأعظم دقة ممكنة في مركز ثقلها اللائق، فالملمح غير الموزون بحق بشع، وذلك لأنّه ينقل أفكاراً عن امتنانه بالضرر والألم، وهي أفكار مؤلمة، عندما تكتسب بالتعاطف أي درجة من القوة والحيوية.

أضف إلى هذا، أنّ القسم الرئيس من الجمال الشخصي يتالف من سمات الصحة ومتانة الجسم، وتركيب الأعضاء الذي يُعد بالقوة والفاعلية. ولا يمكن تفسير هذه الفكرة عن الجمال إلا بالتعاطف.

ويمكن أن نلاحظ بالعموم، أنّ عقول الرجال تشكل مرايا لبعضها، ليس فقط لأنّها بعضها يعكس انفعالات الآخر فيها، ولكن أيضاً لأنّ هذه الأشعة من

الأهواء، والعواطف، والأراء، يتزداد صداتها في غالب الأمر، ويدب فيها السوس وتحيط على درجات غير مدركة. وهكذا فإن اللذة التي يتلقاها رجل غني من أملأكم، إذا رأها الناظر، سببته له لذةً وتبجيلاً، وعواطفه أيضاً إذا تم إدراكتها والتعاطف معها، زادت من لذة المالك، وإذا انعكست لمرة أخرى، فإنها تصير أساساً جديداً للذة والتقدير عند الناظر. وبكل تأكيد توجد غبطة أصلية في الثروات، مشتقة من تلك القدرة التي يهبونها للتمتع بكل ملذات الحياة، وطالما أن هذه هي طبيعتها وما هيتها ذاتها، [١١٢] فيجب أن تكون المتصدر الأول لكل الأهواء التي تنشأ منها. وإحدى هذه الأهواء الأعظم اعتباراً، إنما هي المحبة أو التقدير عند الآخرين، الذي ينطلق لذلك من التعاطف مع لذة المالك. لكن المالك يملك غبطة ثانوية في الثروات، تنشأ عن المحبة والتقدير اللذين يحصلهما بواسطتها، وهذه الغبطة ليست شيئاً آخر غير تأمل ثان لتلك اللذة الأصلية، التي شرحت من نفسه. وتصبح هذه الغبطة الثانوية أو الغرور واحدة من التركيبات الرئيسية للثروات، والعلة الرئيسية في رغبتنا بها لذواتها أو تبجيلاً لها في الآخرين. وهنا من ثم ارتداد ثالث للذة الأصلية، لأنه من الصعب أن نميز الصور والانعكاسات لعدم وضوحها وغضاؤها.



## الفصل السادس

### الخيرية والغضب

تقارن الأفكار بامتداد وصعوبات المادة، وتقارن الانطباعات، ولا سيما الانطباعات التأملية، بالألوان، والأذواق، والروائح، والكيفيات المحسوسة الأخرى. فتجد أنّ الأفكار لا تدين أبداً لوحدة جامعة، إلا أنها تتصف بنوع من عدم قابلية النفوذ، تستبعد بواسطتها بعضها بعضاً، وبالقدرة على تشكيل توليفة ما باقتراحها بعضها ببعض، وليس باختلاطها. ومن جهة أخرى تقبل الانطباعات والأهواء الخصوص لوحدة كلية، كما يمكن مزجها مثل الألوان مزجاً تماماً مع بعضها ببعض، حيث يفقد كلّ منها نفسه، ويساهم فقط بتنوع ذلك الانطباع المترافق الذي ينشأ عن الجميع. وتنتج عن خاصية الأهواء هذه، بعض ظاهرات الذهن الإنساني الأكثر إثارة للفضول.

ولدى فحص هذه الأجزاء القادرة على الالتحاد مع المحبة والبغض، بدأت بتحسين، لدرجة ما، سوء الحظ، الذي صاحب كلّ نظام فلسفى، ألمّ به العالم. وعند تحليل عمليات الطبيعة بأىٰ فرضية معينة، ضمن عدد من التجارب، التي تتوافق تماماً مع المبادئ التي نسعى لتأميسها، أجد عموماً ظاهرة، أكثر استعصاءً، لا تخضع لغرضنا بسهولة. ولن نشعر بالدهشة، إذا ما حدث هذا في الفلسفة الطبيعية. وبما أنّ ماهية وتركيبة الأجسام الخارجية غامضة جداً، [١٤] سيترتب علينا بالضرورة في استدلالاتنا، أو بالأحرى تخميناتنا التي تتعلق بها، أن ننورّط بأنفسنا في التناقضات والبسخافات. لكن بما أنّ إدراكات الذهن معروفة بصورة تامة، وبما أنّي قد استخدمت كلّ الحذر الذي يمكن تخيله في تشكيل النتائج التي تتعلق بها، فقد رَغِبت دوماً ببقاء هذه التناقضات، التي

صاحب كلّ نظام آخر واضحة. وبالنتيجة، لم تكن الصعوبة الحاضرة أمام عيني، بحال من الأحوال مناقضة لنظرائي، بل منحرفة قليلاً عن تلك البساطة، التي كانت تشكّل حتى الآن جماله وقوته الرئيسة.

تُشبع أهواء المحبة والبغضه دوماً، أو تقتربن بالأحرى مع الخيرية والفضب. ويميز هذا الاقتران بصورة رئيسية هذه الوجداديات عن الزهوة والضعة. لأنّ الزهوة والضعة انفعالات روحية صرفة، وغير مصحوبة بـأي رغبة، ولا تثيرها لل فعل بشكل مباشر. لكنّ المحبة والبغضه ليستا مكتملتين في ذاتيهما، ولا تهجنان في ذلك الانفعال الذي ينتجهما، بل تحملان الذهن إلى ما هو أبعد. إذ تتبع المحبة دوماً رغبي يسعد الشخص المحبوب، وتصدود عن إتعشه، كذلك تولد البغضه رغبي يإتعاش الشخص المكره، وتصدود عن إسعاده. وهكذا من الملاحظ وجود فرق بين هاتين المجموعتين من الانفعالات، الزهوة والضعة، المحبة والبغضه، يستحق انتباهنا، إذ إنّهما تتطابقان مع بعضهما في تفاصيل أخرى عديدة.

ويتعلّل اقتران الرغبي والصدود مع المحبة والبغضه بفرضيتين مختلفتين. الأولى: إنّ المحبة والبغضه لا تملكان فقط سبباً يثيرهما، أي: اللذة والآلم، وموضوعاً تتجهان صوبه، أي شخصاً ما أو كائناً مفكراً، بل تملكان بالمثل نهاية تسعيان لتحصيلها، أي سعادة أو تعاسة الشخص المحبوب أو المكره، حيث تصعن كلّ الرؤى المختلطة ببعضها هو واحداً فقط. إذ ليست المحبة تبعاً لهذا النظام شيئاً آخر غير الرغبي بسعادة شخص آخر، كذلك ليست البغضه شيئاً آخر غير الرغبي ببؤسه. وبالتالي تؤسس الرغبي والصدود طبيعة المحبة والبغضه ذاتها. فهي ليست متلازمة فحطل، بل إنّها الشيء نفسه.

لكن هذا يتناقض مع الخبرة بصورة واضحة<sup>(1)</sup>. فعل الرغم من أنّنا يقينا لا نحب أبداً أي شخص من دون الرغبي في سعادته، ولا نبغض أبداً كان من دون تمني بؤسه، [ ١١٥ ] إلا أنّ هذه الرغبات تنشأ فقط من أفكار سعادة أو بؤس صديقنا أو حدوتنا، التي تقدمها الخياله، ويُسّت أساس للمحبة والبغضه على الإطلاق. وهي العواطف الأكثر وضوحاً وتلقائيةً لهذه الوجداديات، لكنّها ليست

(1) أعتقد أنها الفرضية الثانية، إذ أن الكاتب أغفل الإشارة إليها (المترجم).

الوحيدة<sup>(١)</sup>. ويمكن للأهواء أن تعبّر عن أنفسها بمائة طريقة، ويمكّنا أن تعيش وقتاً طويلاً، من دون تأملنا في سعادة أو تعاسة موضوعاتها، الأمر الذي يثبت بوضوح أنّ هذه الرغبات ليست المحبة والبغض نفسها، ولا تشكل أيّ جزء أساس منها.

لذلك يمكننا أن نستنتج أن المحبة والبغض أهواء مختلفة عن المحبة والبغض، وتقترن بها فقط، بواسطة بنية الذهن الأصلية. فقد أعطت الطبيعة للجسد شهوات ورغبات معينة، تزيدها، أو تقصّها، أو تغيرها تبعاً لاحوال المصارات أو الأعضاء، وتعاملت مع الذهن بالطريقة نفسها. إذ تثور في الذهن الرغبى بسعادة أو بؤس الشخص موضوع أهواه المحبة أو البغض، طبقاً للشعور الذي يستحوذ علينا بالمحبة أو البغض، وتتغير مع كلّ تغير لهذه الأهواء المعاكسة. وإذا تأملنا ترتيب الأشياء هذا، بشكل مجرد نجد أنّه غير ضروري. فالمحبة والبغض قد تترافقان بأيّ من هذه الرغبات، أو قد تتقلب صفاتهما المخصوصة بشكل كامل. فإذا شاعت الطبيعة، تمتلك المحبة أثر البغض نفسه، وتمتلك البغض أثر المحبة نفسه. فأنا لا أرى تضاداً في افتراض رغبى بتوليد البؤس لاحقة للمحبة، ورغبى بتوليد السعادة لاحقة للبغض<sup>(٢)</sup>. وإذا كان إحساساً الهوى والرغبى متعاكسين، فمن الجائز أن تكون الطبيعة قد غيرت الإحساس من دون تغيير ميل الرغبى، وتجعلهما بواسطة ذلك مُؤتلفين مع بعضهما بعضاً.



(١) لأنّ يرى ه يوم أن المحبة والبغض تتعارضان على العلاقة الانطباعية أكثر من الخبرية والبغض اللذان يتعارضان على العلاقة الفكرية أكثر، لكتهما يبيان من المظاهر التي تجلّى بها المحبة والبغض.

(٢) يمكن تصور تقييد القضية الطبيعية دون الوقوع في الخلف، في حين لا يمكن ذلك مع القضية الفكرية في التسق الاستباطي (المترجم)

## الفصل السابع

### الرأفة

لقد وجدنا أن الرغبى بسعادة أو ببؤس الآخرين، تبعاً لما نحمله لهم من محبة أو بغضه، قد تكون مزيفة في مناسبات عديدة، وقد تنشأ من مبادىء ثانوية، رغم أنها غريرة أصلية ومحكمة مفروضة في طبيعتنا. فالشفقة اهتمام بالآخرين، والضفينة فرج لبؤسهم، من دون أي صدقة أو عداوة تسبب هذا الاهتمام أو الفرج. حتى أثنا نشفق على الغريراء، وهم على ما هم عليه من عدم اكتزاث كامل بنا، وإذا انطلقت عداوتنا على الآخر من الضرر أو الأذى، فهي ليست ضفينة، بقول صحيح، بل انتقام. [١١٦] لكننا إذا فحصنا هذه الوج丹يات، من شفقة، وضفينة، سنجد أنها وجدانيات ثانوية، تنشأ عن وجدانيات أصلية، تتبع بحسب توجُّه الفكر والمخيّلة.

وسيكون من السهل تفسير هو الشفقة، بدءاً من التعليل السابق المتعلق بالتعاطف. حيث تملك فكرة حيوية عن أي شيء يتعلق بنا. وكل المخلوقات الإنسانية تتعلق بنا بواسطة التشابه. لذلك ستلتقط انتباها أشخاصهم واهتماماتهم وانفعالاتهم وألامهم ومسراتهم بطريقه حيوية، وتولّد انفعالاً مشابهاً للانفعال الأصلي. طالما أن الفكرة الحيوية ترتد بسهولة إلى الانطباع. وإذا صرّ هذا بالعموم، فيجب أن يكون كذلك في الحزن والشجن بصورة أكبر. لأنهما تملكان دائماً تأثيراً أقوى وأكثر دواماً من أي لذة أو متعة.

يمزّ مشاهد المسرحية المأساوية عبر سلسلة طويلة من الغمّ، والرعب، والسخط، ووجدانيات أخرى مثلاً الشاعر في الشخصوص التي أنتجها. وبما أن العديد من المسرحيات المأساوية تنتهي نهاية سعيدة، مثلاً لا يمكن تأليف واحدة ممتازة من دون بعض خيبات الرجاء، فإن المشاهد سيتعاطف مع كل هذه

التغيرات، وسيتلقى الفرح المفق مثل أيّ هو آخر. لذلك ما لم يُؤكّد، أنّ كلّ هوى مختلف يتواصل معنا عبر كيّفية أصلية ومتّيّزة، ولم يشّق من المبدأ العام للتعاطف، المشروع أعلاه، يجب أن يبقى مجازاً القول، بأنّها كلّها تنشأ من ذلك المبدأ. ولاستبعاد أيّ واحد بصورة خاصة يجب أن يظهر على أنه مجاز لحدود المقول بشكل عال. وبما أنها جميعاً تظهر في ذهن الشخص الأول، وفيما بعد تظهر في ذهن الشخص الآخر، وحيث أنها تظهر، أولاً كفكرة ثم كانطباع، فالحال نفسه في كلّ مرة، إذ يثور التحوّل وفقاً للمبدأ ذاته. وأنا متأكد أنّ هذا المنهج في التفكير سيعتبر مؤكداً على الأقلّ في الفلسفة الطبيعية أو الحياة العامة.

أضف إلى هذا أنّ الشفقة تعتمد بدرجة كبيرة على التجاوز، وحتى على منظر الموضوع، الأمر الذي يثبت أنها مشتقة من المخيّلة. من دون ذكر أنّ النساء والأطفال هم الأكثر تقبلاً للشفقة، طالما أنّهم الأعظم انتقاباً لتلك الميّلة. والضعف نفسه الذي يوّقعهم في الإغماء لدى رؤية سيف مجرّد، على الرغم من أنه في أيدي أعزّ أصدقائهم، يجعلهم يشقّقون بشكل متطرّف على هؤلاء الذين يرّزحون تحت أيّ غمّ أو حزن يكون. وهؤلاء الفلاسفة الذين يشتّقون هذا الهوى مما لا أدرى من التأملات الحاذقة في تقلبات الحظوظ، [١١٧] ومن أنّنا عرضة للتعاسات نفسها التي نشاهدها، سيجدون أنّ هذه الملاحظة مناقضة لهم من ضمن أخرىات عديدة، كان من السهل إيجادها.

يبقى هناك فقط أن نلاحظ ظاهرة بدّيّعة جداً عن هذا الهوى، وهي أنّ هوى التعاطف بالتواصل يكتسب أحياناً شدّة من ضعف أصله، وحتى أنه يثور من انتقال وجدانيّات، ليس لها وجود، لذلك عندما ينال شخص أيّ منصب جديّر بالاحترام، أو يرث ثروة عظيمة، فإنّ الابتهاج لفلاحة يزداد دائمّاً، كلّما بدا أنّ إحساسه به أقلّ، وكلّما ازدادت رصانته ولا مبالاته التي يبديها في تعمّعه. وبطريقة مماثلة، الرجل الذي لم تكسر نوائب الدهر شوكته، تزداد رأفتا به، كلّما قلّ تحبيه لتصبّره، وحتى إذا امتدت تلك الفضيلة بعيداً حتى أزاحت بالكلية كلّ إحساس بالذكر، فإنّها تبقى على زيادة رأفتا به قديماً. وعندما يسقط رجل ذو جدارة في ما يتمّ تقديره عند العوام على أنه خطب جلل، نشكّل تصوّراً عن وضعه، حاملين وهمنا من السبب إلى الأثر المعتاد، فندرك أولاً فكرة حيويّة عن

حزنه، ومن ثم نشعر بانطباع عنه، غافلين كلية عن عظمة ذلك الذهن، الذي رفعه فوق انفعالات كهذه، أو نأخذه بالاعتبار فقط إلى أن يزيد إعجابنا وحبنا وعطافنا عليه. ونجد بالتجربة أن هذه الدرجة من الهوى تتصل عادةً بمصيبة كهذه، ورغم أن الحالة الراهنة استثنائية، إلا أن المخيلة تعمل حسب القاعدة العامة، فندرك فكرة حيوية عن الهوى، أو بالأحرى نشعر بالهوى نفسه، بالطريقة ذاتها، كما لو أن الشخص منفعل به حقيقةً. وبالنهاية نفسها نحمر خجلاً من مسلوك هؤلاء، الذين يتصرفون أمامنا بشكل أحمق، على الرغم من أنهم لا يظهرون أي إحساس بالخجل، ولا يبدون على الأقل وعيًا بمحاجتهم. ينطلق كل هذا من التعاطف، لكنه من نوع جزئي، يستعرض مواضيعه من جانب واحد فقط، من دون اعتبار للوجه الآخر الذي يملك التأثير المناقض، والذي سوف يدمر بالكامل ذلك الانفعال، الذي نشأ من المظهر الأول.

ونملك أيضًا حالات، فيها عدم اكتئاث وعدم حساسية بالمصيبة، الأمر الذي يزيد اهتمامنا بالنكوب، على الرغم من أن تلك اللااكتئاثية لا تتعلق من أي فضيلة أو شهامة. بل إنها تهويل لجريمة، ارتكبت بحق أشخاص نيام في أمن كامل، [١١٨] فقد لاحظ المؤرخون بسهولة أن أي أمير صغير، يقع في الأسر بين أيدي أعدائه، يزداد استحقاقاً للرأفة كلما قل إحساسه بوضعه البائس. وبينما أننا ملمون هنا بحالة الشخص البالية، فإن إمامنا هذا يعطينا فكرة حيوية وإحساساً بالغعمي، إذ إن الهوى الذي يصاحبه عموماً، وتصبح هذه الفكرة أكثر حيوية، والإحساس أكثر حدة، بسبب التضاد مع الأمان واللااكتئاث، اللذين نلاحظهما في الشخص نفسه. إذ إن تضاداً من أي نوع، لا يفشل أبداً في التأثير على المخيلة، خاصةً عندما يقدمه الشخص نفسه، فالشقة تعتمد على المخيلة بالكامل<sup>(١)</sup>.

(١) لا حول دون أي غموض، يجب أنلاحظ، أنتي حينما أعاكس المخيلة بالذاكرة، فإنتي أعني عموماً تلك الملة التي تُحضر أفكارنا الباهة. وفي كل الأماكن الأخرى، وبشكل خاص عندما تعارض بالفاحمة، أفهم أن الملة ذاتها، تستبعد فقط استدلالات المرجحة والأكثر جهارة.

## الفصل الثامن

### الضفينة والجسد

يجب أن نشرع الآن في تعليل هوى الضفينة، الذي يحذو حذو آثار البغضة، مثلما تحذو الشفقة حذو آثار المحبة، والذي يمنعنا فرحاً في معاناة ورؤس الآخرين، من دون أن يصدر من جانبهم أي ذنب أو أذية.

يحكم الرجال دائمًا على أغلب المواضيع بواسطة المقارنة أكثر منه بواسطة قيمتها وثمنها الذاتي. لذلك قلة قليلة هم الرجال المحتكمون للعقل في عواطفهم ومعتقداتهم، فعندما يتمتعن الذهن، أو يعتاد على درجة ما من الكمال، فائي درجة تقصير عنها، تملك، على الرغم من كونها تستحق الاحترام حقيقة، آثراً على الأهواء، مماثلاً للأثر الذي تملكه الدرجات المعابة والسيئة. وهذه كيفية أصلية للروح، ومشابهة لما نختبره في أجسادنا كل يوم. مثلاً دع رجلاً يسخن يداً ويبعد الأخرى، ليجد أن الماء نفسه وفي الوقت نفسه، سيبعد بارداً وحاراً على السواء، تبعاً لأوضاع الأعضاء المختلفة. كما تولد درجة صفيرة من أي كيفية، إذا تبعت درجة عظيمة، الإحساس نفسه، كما لو أنه أقل مما هو عليه حقيقة، وفي بعض الأحيان كأنه من كيفية معاكسة. فاي الم رقيق يتبع الماً عنيفاً، يبدو كأنه لا شيء، أو بالأحرى يصير لذلة، بينما من جهة أخرى إذا تبع الم عنيف الماً رقيقاً، فإنه يكون مزعجاً وفظيعاً بدرجة مضاعفة. [١١٩]

ولا يقدر أحداً على الشك بهذا الأمر المتعلق بأهواننا وأحاسيسنا، لكن قد تنشأ صعوبة ما، من ناحية أفكارنا ومواضيعنا. عندما يزداد موضوع ما، أو ينتمي أمام العين أو أمام المخيّلة من المقارنة مع الآخرين، فإن صورة وفكرة الموضوع تبقى على حالها، وتمتد بشكل متساوٍ في شبکية العين وفي الدماغ أو

عضو الإدراك. وتتكمّل أشعة الضوء في العيون، وينقل العصب البصري الصور إلى الدماغ بالطريقة ذاتها، سواء كان الموضوع السالف صغيراً أم كبيراً، حتى المخلّة لا تغير أبعاد موضوعها على أساس المقارنة مع الآخرين. إذن يكون السؤال، كيف نقدر أن نشكّل من الانطباع ذاته والفكرة ذاتها أحكاماً مختلفة جداً تتعلّق بالموضوع ذاته، فتعجب ببكره في لحظة، وفي لحظة أخرى تزدري ضائته؟

يجب أن ينطلق هذا التغيير في أحكامنا، على الأكيد من تغيير في مفهوم ما، لكن بما أن التغيير لا يتموضع في الانطباع المباشر أو في فكرة الموضوع، فيجب أن يتموضع في انطباع آخر يصاحبه.

سأتناول مبدئياً فقط من أجل تفسير هذه المسألة، وسوف يفسّر الأول منهما بشكل عميق فيما يقبل من هذه الرسالة، أمّا الآخر فقد تم تفسيره للتو. وأعتقد أنّه من الأسلم أن يتم التأسيس لحكمة عامة، تقول: لا يتقدّم موضوع للحواس، ولا تتشكّل صورة في الواهمة، إلّا أن يكونا مصحوبين بانفعال أو بحركة في الأرواح متناسبة معهما، ومهما أفقدنا التعود الشعور بهذا الإحساس، وتسبّب في خلطنا بينه وبين الموضوع أو الفكرة، سيكون من السهل أن نفصلهما وأن نميزّهما، بواسطة تجارب مضبوطة وحذرة. على سبيل المثال في حالات الامتداد والتعدد فقط، من الواضح أنّ أيّ موضوع عظيم، كالمحيط مثلاً، أو السهل المتدر، أو السلسلة الجبلية المترامية الأطراف، أو غابة عريضة، أو أيّ مجموعة غفيرة الأعداد من الموارد، كالجيش مثلاً، أو الأسطول، أو الجمهور، نجد أنّها تثير في الذهن انفعالاً محسوساً، وأنّ الإعجاب الذي يثير لدى ظهور موارد كهذه، أحد الذّات الأكثر حيوية، التي تقدر الطبيعة الإنسانية على التمتع بها. الآن بما أنّ هذا الإعجاب يزداد أو ينقص بزيادة أو نقصان الموارد، يمكننا أن نستنتج، تبعاً لمبادئنا السابقة<sup>(١)</sup>، أنّ الإعجاب أثر مركب، ينطلق من اقتران عدة آثار، تنشأ من كلّ أجزاء السبب. [١٢٠] إذ يملك كلّ جزء من الامتداد، وكلّ وحدة عدديّة،

(١) الكتاب ١ الباب ٣ الفصل ١٥. ( يقصد الكاتب الجزء الأول من رسالة في الطبيعة الإنسانية ، في القاهرة ، المترجم )

انفعالاً منفصلاً مصاحباً لها. عندما يتم إدراكتها بالذهن، ورغم أن ذلك الانفعال ليس طليقاً على الدوام، إلا أنه يساهم في توليد الإعجاب الطيب على الدوام، من خلال اقتراه بالآخرين، ومن خلال تهبيجه الأرواح إلى قمة ذروتها. وإذا كان هذا مقبولاً فيما يتعلق بالامتداد والتعدد، فإننا نقدر على تقبيله بلا صعوبة فيما يتعلق بالفضيلة والرذيلة، وبالفطنة، والحمامة، وبالثراء والفقر، وبالسعادة، والبؤس وبمواضيع أخرى من ذلك النوع، مصحوبة دوماً بانفعال واضح.

المبدأ الثاني الذي سالاحظه هو، التزامنا بالقوانين العامة، التي تملك تأثيراً جليلاً على الأفعال والفاهمة.

كما تقبل التطبيق على الحواس عينها. فعندما نجد بالخبرة موضوعاً مصحوباً دوماً بأخر، فإننا نطير تلقائياً إلى مفهوم الموضوع الثاني أيهما ظهر الموضوع الأول، رغم تغيره في الظروف المادية، ونشكّل فكرة عن الموضوع الثاني بكيفية حيوية وقوية، كما لو أننا استتجنا وجوده بخلاصة فهمنا الأعظم ضبطاً وموثوقية. ولا شيء يمكنه أن يطلغنا على الحقيقة، ولا حتى حواسنا، التي بدلًا من أن تصحّح هذا الحكم المزيف، غالباً ما تُفسد به، وتبدو كأنها تشرع أخطاء.

تقول الخلاصة التي اشتقتها من هذين المبدأين مترنة بتأثير المقارنة المذكورة أعلاه، بشكل مقتضب وقاطع: يصبح كلّ موضوع انفعال يتناسب معه، الموضوع العظيم مع انفعال عظيم، والموضوع الصغير مع انفعال صغير. لذلك يعني الموضوع العظيم اللاحق لموضوع صغير انفعالاً عظيمًا تاليًا لانفعال صغير. إذن، الانفعال العظيم الذي يلحق انفعالاً صغيراً، يصبح أعظم ويشوّر لما وراء حدود نسبية العاديّة. لكن بما أنه توجد درجة معينة من الانفعال تصاحب بشكل عام كلّ جزء من الموضوع، فإننا نتخيل تلقائياً أنّ الموضوع يزداد بالمثل، عندما يزداد الانفعال. ويحمل الأثر نظرنا إلى مسيبه بشكل متعدد، كما تحمل درجة معينة من الانفعال نظرنا إلى جزء معين من الموضوع، ولا نعتبر أن المقارنة قادرة على تغيير الانفعال من دون تغيير أي شيء في الموضوع. إن هؤلاء الملمين بالجزء الميتافيزيقي لعلم البصريّات، والعارفين بطريقة تحويلنا لأحكام ونتائج الفاهمة إلى الحواس، سيفهمون بسهولة هذه العملية كاملةً [١٢١].

لكن بتركنا هذا الاكتشاف الجديد عن الانطباع، الذي يصاحب سرًا جميع الأفكار، يجب علينا على الأقل أن نحيز ذلك المبدأ، الذي نشأ منه هذا الاكتشاف، والذي يقول: تبدو المواقبيع أعظم أو أقل مما هي عليه بسبب المقارنة مع المواقبيع الأخرى. ونحن نملك عدّة حالات عن هذا المبدأ، إذ من المستحيل علينا أن ننكر صحته، علمًا أنّي قد اشتقت أهواه الضغينة والحسد من هذا المبدأ.

ستنتهي، بصورة واضحة، غبطة أو كدراً، أعظم أو أقل، من التأمل بشروطنا وظروفنا الخاصة، بما يتاسب مع ظهورها الأقل أو الأكثر حظاً أو تعasse، الأمر الذي يتاسب مع درجات التراء والسلطة والجدارة والشهرة التي نظن أنّ أنفسنا تملّكها. الآن بما أنّنا نادراً ما نحكم على المواقبيع من قيمتها الذاتية، بل من تصوراتنا عنها الناجمة عن مقارنتها بمواقبيع أخرى، فإنّ هذا يؤدي إلى أنّنا سنقوم بتقدير سعادتنا أو بؤسنا، تبعاً للحصة الأقل أو الأكثر من السعادة أو البؤس التي نرقيها عند الآخرين، ونشعر بالنتيجة بالألم أو بالذلة. بؤس الآخر يزودنا بفكرة أكثر حيويّة عن سعادتنا، مثلما تزودنا سعادته بفكرة أكثر حيويّة عن بؤسنا. لذلك يولّد المسايق بهجة ويوّلد اللاحق كدراً.

إذن يثور في نفس المراقب هنا، نوع من الشفقة المعاكسة أو الإحساس المعاكسة، للشفقة والإحساسات التي يشعر بها الشخص موضوع تأمله. وللأخذ بالعموم في كل أنواع المقارنة، أنّ الموضوع يحملنا دائمًا على تلقي، من موضوع آخر تتم مقارنته به، إحساساً معاكضاً للإحساس الناشئ من الموضوع الآخر ذاته الذي معاينته من دون توسطات وبشكل مباشر. فالموضوع الصغير يُظهر الموضوع العظيم على أنه ما يزال أعظم. والموضوع العظيم يُظهر الموضوع الصغير على أنه أصغر. كما أنّ الشوه يولّد من ذاته كدراً، لكنه يحملنا على تلقي لذة جديدة من خلال تعارضه مع موضوع يزداد جماله جمالاً بهذا التعارض، ومن جهة أخرى يحملنا الجمال الذي يولّد من ذاته لذة على تلقي ألم جديد، من خلال التعارض مع أي شيء قبيح، يزيد ذلك التعارض من قبحه. لذلك ستكون الحالة ذاتها مع السعادة والبؤس. فالمعاينة المباشرة لسعادة الآخر تعطينا لذة بصورة تلقائية، ولذلك يولّد ألمًا عندما نقارنها بسعادتنا الخاصة. وألمه منظوراً في ذاته يكون مؤهلاً لنا، لكنه يزيد من فكرتنا عن سعادتنا الخاصة ويعطينا لذة. [ ١٢٢ ]

ولن يظهر شعورنا بإحساس معاكس لسعادة وبؤس الآخرين ظهوراً غريباً، طالما أثنا نجد أن المقارنة نفسها تمنحتنا نوعاً من الضفينة على ذاتنا، وتجعلنا نبتئج بالامنا، ونفتئم للذاتنا. وهكذا تكون صورة الألم الماضي طيبة عندما نفتبط بوضعينا الحاضر، كذلك من جهة أخرى، تعطينا لذاتنا الماضية كدرأً عندما لا نتمنّى بشيء مكافئ لها في الزمن الحاضر. وطالما أن المقارنة تبقى هي ذاتها، عندما نتأمل عواطف الآخرين مثلاً، فإن الآثار التي ستتصاagiها هي أيضاً ذاتها.

بل يمكن للشخص أن يعده هذه الضفينة ضد نفسه، وحتى على حظه الحاضر، وأن يحملها بعيداً لدرجة أن يستجدي الكرب عمداً وأن يستزيد من ألمه وأحزانه. ويحدث هذا بعلتين، الأولى: عند إحباط وابتلاء صديق، أو شخص عزيز عليه. الثانية: لدى الشعور بأي ندامة على جريمة كان مذنبأ فيها. وكلتا هاتين الشهوتين الشاذتين بالغة تتشان من مبدأ المقارنة. مثلاً يشعر الشخص الذي غمس نفسه في أي لذة كانت، بينما يرث صديقه تحت الكرب، بقدر مععكس عن صديقه بإحساس أكبر بسبب المقارنة مع اللذة الأصلية التي يتمتع بها بنفسه. وهذا التعارض يوجب في الواقع أيضاً انتعاش اللذة الحاضرة. لكن بما أن المفترض هنا أن يكون الحزن هو الانفعال السائد، فكل إضافة تحال إلى ذلك الجانب وتُبتلع فيه، على الأقل من دون العمل على الوجدان المناقض. ويكون الحال نفسه مع تلك الأفعال التكفيّة التي يوقعها الرجال قصاصاً بأنفسهم، من أجل آثامهم ونواقصهم الماضية. وعندما يتتأمل مجرم العقاب الذي يستحقه، فإن فكرته تتضخم بالمقارنة مع غبطته ويسره الحاضران، اللثان تجبرانه بطريقة ما على استجداء الكدر، لكي يتتجنب تعارضاً مزعجاً كهذا.

وسوف يوضح هذا الاستدلال المنطقي أصل الحسد كما الضفينة بالمثل. فالفرق الوحيد بين هذه الأهواء، يتموضع في أن الحسد يستثار ببعض من متعة الآخر الحاضرة، التي تنقص المكرتنا عن متعتنا الخاصة من خلال المقارنة، بينما الضفينة هي الرغبى غير المثار بإيقاع الشر بالآخر، لكي تحصد اللذة من خلال المقارنة. حيث تفوق المتعة، التي هي موضوع الحسد، متعتنا. إذ تظللنا الرفعة بشكل طبيعي، وتقدم لنا مقارنة كريهة. لكن حتى في حالة الدونية، فإننا

· نظرًا على رغبتنا بمسافة أعظم، لكي تظلّ الفكرة عن أنفسنا في ازدياد. [ ١٢٣ ] فعندما تقصّ هذه المسافة، لا تصبح المقارنة في صالحنا إلّا قليلاً، وبالمحصلة تعطينا سروراً أقلّ، وحتى أنه غير ممتع. من هنا تثور تلك الضرب من الحسد، التي يشعر بها الرجال، عندما يدركون اقتراب مرؤوسיהם منهم أو لحاقهم بهم في مطاردة المجد أو السعادة. ويمكننا أن نرى في هذا الحسد آثار المقارنة مكررة مرتين. فالرجل الذي يقارن نفسه بمرؤوسه، يتلقى لذة من المقارنة، وعندما تقصّ الدونية بارتقاء الرجل المرؤوس، فإنّ ما كان ينبغي أن يكون نقصاناً في اللذة فقط، يصير أمّا حقيقةً، بمقارنة جديدة مع الشرط السابق.

ويعتبر من الأمور الجديرة باللحظة، ذلك الذي يتعلّق بالحمد، والذي يثير من تفوق الآخرين، حيث لا يتولّد من عدم التاسب بين ذاتنا والآخرين، بل على العكس من قررتنا لبعضنا. مثلاً، لا يعمل الجندي العادي حسداً كبيراً للجنرال مثلاً يحمل للرفيق أو للعربي، ولا يقابل كاتب رفيع الشأن كتاباً مبتذلين وركيكي العبرة عموماً بغيره عظيمة جداً، كما يفعل عندما يقابل مؤلفين يقاربونه قريراً أكثر. ومن الممكن أن يُظنّ فعلًا، أنه كلّما ازداد عدم التاسب، توجّب ازدياد الكدر من المقارنة. لكن من جهة أخرى نجد أنّ عدم التاسب الكبير يقطع العلاقة، وأنه إما أن يحفظنا من مقارنة أنفسنا مع ما هو بعيد عننا، أو يُقصّ آثار المقارنة. حيث يولد التشابه والتجاور على الدوام علاقات فكريّة، فإذا تدمرت هذه القيود، من المستحيل أن تبقى الفكريتان متصلتان طويلاً، أو أن تملكان أيّ تأثير على بعضهما، مهما أحضرت الحوادث الأخرى من شائبات فكريّة، من دون رابطة أو كيفية واصلة تربطهما في المخيّلة.

ولقد لاحظت لدى تأمل طبيعة الرجل الطموح، إحساس العظام بسعادة مضاعفة في السلطة من مقارنة وضعهم مع وضع عبيدهم، وامتلاك هذه المقارنة تأثيراً مضاعفاً، لأنّها تلقائية، ومقدمة من قبل التابعين. فعندما لا تمرّ الواهمة بسهولة، عند المقارنة بين المواقف، من موضوع لأخر، يتطلّب عمل الذهن لدرجة كبيرة، وتبداً الواهمة في تأمل الموضوع الثاني كما لو أنها على اعتاب جديدة. ولا يجد الانطباع الذي يصاحب أيّ موضوع، أعظم في حالة إلحاقة بانطباع أقلّ من النوع نفسه، بل يتمايز هذان الانطباعان، ويولدان آثارهما المتمايز، من دون أيّ

تواصل بين بعضهما بعضاً. [١٢٤] فنقص العلاقة الفكرية يقطع العلاقة الانطباعية، وبهذا الفصل تم إعاقة تأثيرها وشغفها المتبادل.

ونلاحظ حتى ثبت هذا، أن التقارب في درجة الجدارة ليس كافياً لوحده لإثارة الحسد، بل يجب رفعه بعلاقات أخرى. فالشاعر غير قادر على حسد فيلسوف ما، أو شاعر من نوع مختلف، من أمة مختلفة أو من عمر مختلف. فكل هذه الفروق تعيق أو تضعف المقارنة، وبالمحصلة تضعف الانفعال.

وهذا أيضاً هو العلة، في ظهور كل المواقبيع عظيمة أو ضئيلة، مجرد المقارنة مع تلك المواقبيع التي من النوع نفسه. فالجبل لا يكُبر ولا يُصغر الحسان بعيوننا، لكن عندما يظهر حسان Flemish فلندي، مع حسان Welsh ويلزي<sup>(١)</sup>، مع بعضهما بعضاً، يظهر الأول أعظم، ويظهر الثاني أصغر مما لو ظهرنا كلّ على حدة.

ويمكّنا أن نعمل بالمبداً نفسه ملاحظة المؤرخين التي تقول: يختار أيّ فريق من المواطنين في الحرب الأهلية، دائمًا استصار العدو الأجنبي تحت أيّ خطر كان أكثر من اختيارهم الخضوع لأمثالهم من المواطنين. وقد طبق جوسارديان Guiccardin هذه الملاحظة في حروب إيطاليا، حيثما العلاقات بين الولايات المختلفة، بقول صحيح، ليست شيئاً آخر غير الاسم واللغة والتجاور. حتى إنّ هذه العلاقات، عندما تفترن بالرقة، يجعلها المقارنة أكثر تلقائية، تجعلها بالمثل أكثر إيلاماً، وتدفع الرجال للبحث عن رفة أخرى، لا تكون مصحوبة بآية علاقة، لتملك بذلك تأثيراً على المخيلة قلماً تشعر به. إذ يدرك الذهن بسرعة كبيرة منافعه ومضاره المتنوعة، ويجد أن وضعه سيكون أعظم كدراً، حيثما افترنت الرفة مع علاقات أخرى، لذلك يسعى وراء سكنته بأمكـنـ ما يكون، يقطع هذه العلاقات وتعطـيمـ تـداعـيـ الأفـكارـ، الأمر الذي يجعل المقارنة أقل تلقائية وفاعـلـيةـ. وعندما لا يقدر على تعطـيمـ التـداعـيـ، يشعر برغبـيـ أقوىـ فيـ إـزـاحـةـ الرـفـقةـ، وهذا

(١) يمـتـعـ هـيـوـمـ بـروحـ الدـعـابـةـ الـتـيـ يـشـتـهـرـ بـهاـ الـأـمـكـلـنـدـيـوـنـ أـبـنـاءـ قـومـهـ لـذـلـكـ يـدـاعـبـ هـنـاـ أـبـلـ فـلـنـدـةـ وـوـيـلـزـ المـقـاطـعـةـ الـأـنـكـلـيـزـيـةـ الـمـرـوـفـةـ.

هو السبب في إفراط الرّحالة في مدائهم للصينيين والفارسيين، في الوقت نفسه الذي يغضون فيه من شأن الأمم المجاورة، والتي تقف رهما على خطوة من التناقض مع بلد़هم الأم.

تعتبر هذه الأمثلة من التاريخ والخبرة العامة ثرّة و عجيبة، بل إننا نجد أمثلة موازية في الفنون، ليست أقل قيمة منها. فإذا أَلْفَ مبدع أطروحة ما، وكان أحد أبوابها جدياً وعميقاً، والآخر خفيف الوزن [١٢٥] وهزلياً، فإنَّ الجميع سيستكرون هذا المزيج الغريب وسيتهمونه بالتقريط في كل قوانين الفن والتقد. وقوانين الفن هذه مؤسسة على كيَفِيَاتِ الطبيعة الإنسانية، وكيفية الطبيعة الإنسانية التي تستلزم ثباتاً في كلّ عمل، هي التي تجعل الذهن عاجزاً عن المرور في لحظة من انتفَاعَ ومزاج إلى انتفَاعَ ومزاج مختلفين تماماً. إلا أنَّ هذا لا يجعلنا نلوم السيد بريور<sup>(١)</sup> Ms Prior لجمعه في مجلد واحد مريئته مع سليمان الحكيم، رغم أنَّ ذلك الشعر الجميل قد نجح فجأةً كاملاً في بثِّ الحبور في نفس شخص ما، كما في بثِّ الكتابة في صدر آخر. حتى إذا افترضنا أنَّ قارئاً سوف يطارد هذين التركيبين من دون أي فاصل، فإنه سيشعر بقليل من الصعوبة أو عدمها عندما تتفَقَّرُ الانفعالات. لماذا، إن لم يكن لأنَّه يعتبر هذين الإجراعين مختلفين بالكامل، وبهذا يقطع العلاقة الفكرية، ويقطع تقدم الوجودانيات، ويعيق الأول من التأثير أو التناقض مع الآخر؟

وإذا اتحدت رسوم هزلية وراسلة في لوحة واحدة، فإنَّها س تكون فظيعة، على الرغم من أنها نضع لوحتين من نمطين متراكبين في القاعة ذاتها، وحتى أنها تقرّب بينهما من دون أي تحرّج أو صعوبة.

باختصار، لا توجد أفكار قادرة على أن يؤثّر بعضها ببعض، سواء أكان بالمقارنة أم بواسطة الانفعالات التي تولّدها بشكل منفصل، ما لم تتحد مع بعضها بعضاً بعلاقة ما، تؤدي إلى انتقال سهل للأفكار، وبالمحصلة إلى انتقال للانفعالات أو للانطباعات المصاحبة للأفكار، وتحتفظ بالانطباع الأول عند مرور

(١) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية (المترجم).

المخيلة إلى موضوع الانطباع الآخر. ويعتبر هذا المبدأ قيماً جداً، لأنّه نظير المبدأ الذي كنا قد لاحظناه فيما يتعلق بكلّا الفاهمة والهوية. أفترض أنّ موضوعين قدّما لي، غير متصلين بأيّ علاقة من أيّ نوع. وافتراض أنّ كلاً من هذين الموضوعين يولّد انفصالاً بصورة منفصلة، وأنّ هذين الانفعالين متافقان بذاتهما. فإنّنا نجد من الخبرة أنّ نقص العلاقة بين المواقبي أو بين الأفكار يعيق التناقض الطبيعي بين الانفعالات، وأنّ قطع انتقال الأفكار يزيح الوجددانّيات عن بعضها بعضاً، ويمنع تعاكّسها. وتبقى الحالة نفسها مع المقارنة، ومن كلاً هاتين الظاهرتين يمكننا أن نستنتج بشكل آمن، أنّ العلاقة بين الأفكار يجب أن تسبق انتقال الانطباعات، طلما أنّ غيابها لوحده قادر على منعه، [١٢٦] وأن يحصل ما قد شغل بعضها بعضاً تلقائياً. إذ عندما يزيل غياب موضوع أو كيّفية أيّ أثر طبيعي أو عادي، يمكننا أن نستنتج بشكل مؤكّد أنّ حضوره يساهم في إنتاج ذلك الأثر.





## الفصل التاسع

### اختلاط الخيرية والغضب مع الرأفة والضغينة

وهكذا بذلتنا جهودنا لتحليل الشفقة والضغينة. إذ يثور هذان الوجهان كلّاهما من المخيّلة، وفقاً للمبدأ الذي يضعنان وفقه موضوعهما. فعندما تتأمل مخيّلتنا عواطف الآخرين بشكل مباشر، وتلتجّ فيها عميقاً، فإنّها تُشعرنا بكلّ الانفعالات التي تستعرضها، لكن بطريقة خاصة من الحزن أو الأسف. ومن وجهة النظر المعاكسة، عندما نقارن عواطف الآخرين بعواطفنا الخاصة، نشعر بإحساس معاكس مباشرة للإحساس الأصلي، بمعنى فرح من غمّ الآخرين، وغمّ من فرّحهم. لكن هذه هي الأسس الأولى فقط لوجهات الشفقة والضغينة. وفيما بعد تختلط أهواء أخرى معها. حيث يوجد دوماً خليط من المحبة أو الرقة مع الشفقة، وخلط من البغض أو الغضب مع الضغينة. لكن ما يجب الاعتراف به أنّ هذا الخليط سيبدو للوهلة الأولى متافقاً مع نظامي. إذ طالما كانت الشفقة كدراً ناشئاً عن بؤس الآخرين، مثلما كانت الضغينة فرحاً ناشئاً عن بؤسهم أيضاً، فإنّ الشفقة ستولّد تلقائياً، في كلّ الحالات الأخرى، بغضّها، وستولّد الضغينة محبّة. وأنا أسعى لرفع هذا التناقض وفقاً للطريقة التالية.

لا تكفي علاقة واحدة لتوليد انتقال الأهواء، لذلك لا بدّ من علاقة مزدوجة انتباعية وفكرة، من أجل إحداث هذا الأثر. إلاّ أنّها حتى تفهم كاملاً قوّة العلاقة المزدوجة، يجب أن نعتبر أنّ أيّاً من الإحساس الحاضر أو اللذّة أو الألم الآتي وحده لا يحدّد شخصية الموى أيّاً كان، بل كامل تزعمته أو ميله من البداية حتى النهاية. ولا يتعلّق انتباع باخر فقط عندما تكون أحاسيسهما متشابهة، مثلما كان قد افترضنا في كلّ الحالات السابقة، بل أيضاً عندما تتشابه وتتطابق اتجاهاتهما وبواعثهما. لكن لا يمكن لهذا أن يكون صحيحاً من ناحية

الزَّهْوُ والضَّعْفَةَ، لَأَنَّهَا أَحَاسِيسٌ صِرْفَةٌ فَقَطُّ، مِنْ دُونِ أَيِّ اتِّجَاهٍ أَوْ مِيلٍ لِلْفَعْلِ.  
[١٢٧] لِذَلِكَ سَنَبْحُثُ عَنْ أَمْثَالِهِ لِهَذِهِ الْعَلَاقَةِ الْأَنْطِبَايِعِيَّةِ الْفَرِيدَةِ فَقَطُّ فِي  
وَجْدَانِيَّاتٍ، مِثْلِ الْوَجْدَانِيَّاتِ الْمُصَاحِبَةِ لِلْمُحِبَّةِ وَالْبَغْضَةِ، يَمَا هِيَ مُتَصَاحِبَةٌ مَعَ  
رُغْبَى أَوْ شَاهِيَّةٍ مُعِيَّنَةٍ.

تُعْتَبَرُ الْخَيْرِيَّةُ أَوْ الشَّاهِيَّةُ الْمُصَاحِبَةُ لِلْمُحِبَّةِ، هِيَ الرُّغْبَى بِالسَّعَادَةِ  
لِلشَّخْصِ الْمُحِبُّ، وَالْمُصَدُودُ عَنْ بُؤْسِهِ، وَيُعْتَبَرُ الْفَضْبُ أَوْ الرُّغْبَى الْمُصَاحِبَةُ  
لِلْبَغْضَةِ، هُوَ الرُّغْبَى بِالْبُؤْسِ لِلشَّخْصِ الْمُكْرُوهِ، وَالْمُصَدُودُ عَنْ سَعَادَتِهِ. لِذَلِكَ  
تَكُونُ الرُّغْبَى بِالسَّعَادَةِ لِلْآخِرِ، وَالْمُصَدُودُ عَنْ بُؤْسِهِ، مُشَابِهَتَيْنِ لِلْخَيْرِيَّةِ، فِي حِينٍ  
تَكُونُ الرُّغْبَى بِبُؤْسِهِ وَالْمُصَدُودُ عَنْ سَعَادَتِهِ مُطَابِقَتَيْنِ لِلْفَضْبِ. إِذْنَ تُعْتَبَرُ الشَّفَقَةُ  
هِيَ الرُّغْبَى بِالسَّعَادَةِ لِلْآخِرِ وَالْمُصَدُودُ عَنْ بُؤْسِهِ، كَمَا الْضَّفْفِيَّةُ هِيَ الشَّاهِيَّةُ  
الْمُعَاكِسَةُ. إِذْنَ الشَّفَقَةُ عَلَى عَلَاقَةِ الْخَيْرِيَّةِ، فِي حِينَ الْضَّفْفِيَّةُ عَلَى عَلَاقَةِ  
بِالْفَضْبِ، وَبِمَا أَتَنَا وَجَدَنَا لِلتَّوْأِيْنِ أَنَّ الْخَيْرِيَّةَ مُتَصَلَّةٌ بِالْمُحِبَّةِ، بِوَاسِطَةِ كِيفِيَّةِ أَصْلَى  
وَطَبِيعِيَّةِ، وَأَنَّ الْفَضْبَ مُتَصَلٌ بِالْبَغْضَةِ، تَتَصَلَّ أَهْوَاءُ الشَّفَقَةِ وَالْضَّفْفِيَّةِ بِهَذِهِ  
السَّلِسَلَةِ مَعَ الْمُحِبَّةِ وَالْبَغْضَةِ.

تَأَسَّسَتْ هَذِهِ الْفَرَضِيَّةُ عَلَى خَبْرَةٍ وَافِيَّةٍ. فَالرَّجُلُ الَّذِي اَكْتَسَبَ عَزِيزَةَ عَلَى  
أَدَاءِ عَمَلٍ مَا مِنْ أَيِّ دَوْافِعٍ كَانَتْ، يَنْتَقِلُ تَلَقَّائِيًّا إِلَى أَيِّ دَافِعٍ أَوْ أَيِّ فَكْرَةٍ أُخْرَى،  
يُمْكِنُهَا أَنْ تَقْوِيَّ تَلَقَّائِيَّةَ الْعَزِيزَةِ وَتَعْطِيَّهَا سُلْطَةً وَتَأثِيرًا عَلَى الْذَّهَنِ. وَمِنْ أَجْلِ أَنْ  
نَصْفَمُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ، نَبْحُثُ عَنْ دَوْافِعٍ تَعْدُرُ مِنَ الْمُقْفَعَةِ، وَالْشَّرْفِ، وَمِنْ  
الْوَاجِبِ. بِالْتَّالِيِّ مَا الْفَرِيبُ فِي اخْتِلاطِ الشَّفَقَةِ وَالْخَيْرِيَّةِ، الْضَّفْفِيَّةِ وَالْفَضْبِ  
بِبَعْضِهَا بَعْضًا كُلْيَاً، وَهِيَ الرَّغْبَاتُ نَفْسُهَا النَّاشرَةُ مِنْ مُبَادَىٰ مُخْتَلِفَةٍ، لِدَرْجَةٍ لَا  
تَكُونُ مَعَهَا قَابِلَةٌ لِلتَّنْمَيَّةِ؛ إِذْ لَا تَرْكُ الْعَصْلَةَ بَيْنَ الْخَيْرِيَّةِ وَالْمُحِبَّةِ، الْفَضْبِ  
وَالْبَغْضَةِ مَجَالًا لِلصَّعْوَدِيَّةِ لَأَنَّهَا أَصْلَىٰ وَبَدِيَّةٌ.

نَقْدَرُ عَلَى إِضَافَةِ تَجْرِيَةٍ أُخْرَى إِلَى هَذَا، وَهِيَ: نَشَوَّهُ الْخَيْرِيَّةَ وَالْفَضْبَ،  
وَبِالْمُحَصَّلَةِ الْمُحِبَّةَ وَالْبَغْضَةَ، عِنْدَمَا تَعْتَمِدُ سَعَادَتِنَا أَوْ بُؤْسَنَا عَلَى سَعَادَةِ أَوْ بُؤْسِ  
شَخْصٍ أُخْرَى، مِنْ دُونِ أَيِّ عَلَاقَةٍ أَبْعَدَ مِنْ هَذِهِ. وَأَنَا أَعْتَدُ أَنَّ هَذِهِ التَّجْرِيَةِ  
سَتَظْهُرُ فَرِيدَةً بِمَا يَكْفِي لِنَنْجَنَا العَذْرَ عَلَى تَوْقِفَنَا دَقِيقَةً لِتَأْمَلُهَا.

افترض أنّ شخصين من نفس الحرفة يسعian وراء وظيفة في البلد، لا تقدر على استيعابهما معاً، فمن الواضح أنّ نجاح الأول متنافٍ بشكل كامل مع نجاح الآخر، وأنّ ما يصبّ في مصلحة أيّ منهما مناقض لصالحة منافسه، وهكذا العكس بالعكس. افترض أيضاً أنّ تاجرَن من التجار الكبار، رغم عيشهما في أجزاء [١٢٨] مختلفة من العالم، يدخلان في شركة يتقاسمان الأرباح فيها مع بعضهما، حيث يصاحبها الحظ نفسه بالضرورة، وحيث يصبح ربح أو خسارة أحدهما بصورة مباشرة ربحاً أو خسارة لشريكه. من ثم تولد البفضة في الحالة الأولى بصورة واضحة عن التناقض الدائم في المصالح، بينما تُورِّي الحبّة في الحالة الثانية عن اتحادها. لذا دعونا نتذمّر، ما هو المبدأ الذي يمكننا أن نعزّو إليه هذه الأهواء.

لا تُورِّي هذه الأهواء، وهو أمر واضح، من علاقات الانطياعات والأفكار المزدوجة، إذا أشرنا للإحساس الحاضر فقط. ونجد فيما يتعلق بالحالة الأولى من المنافسة، على الرغم من أنّ لذّة وانتقام المزاحم تسبّب بالضرورة ألمي وخساري، وحتى يتواءزَن هذا، فإنّ ألمه و خسارته تسبّب لذّتي وانتقامي، وعلى فرض أنّه غير ناجح فإنّي أثقني منه بواسطة هذا درجة عالية من الغبطة، وبالطريقة ذاتها، نجاح الشريك يهمجي، لكن فشله عندي يحزّنني بنسبة مكافئة، ومن السهل أن نتخيل أنّ كفّة العاطفة الأخيرة ترجع في حالات عديدة، لكن سواء أكان حظّ المنافس أم الشريك سيئاً أم جيداً، فإنّي دائماً أبغض السابق وأحبّ اللاحق.

ولا يمكن لحبّة الشريك هذه أن تتطلّق من علاقة أو صلة بيننا، بنفس الكيفيّة، التي أحبّ بها أخي أو ابن بليدي. فالمُنافس يملك علاقة وثيقة بي مثلما يملك الشريك تقريباً. فكما تسبّب لذّة الأخير لذّتي، ويسبّب ألمه ألمي، تسبّب لذّة السابق ألمي ويسبّب ألمه لذّتي. إذن تبقى صلة العلة والمعلول، هي نفسها في كلتا الحالتين، وإذا امتلكت صلة العلة بالمعلول في الحالة الأولى، علاقة إضافيّة بالتشابه، فإنّها تمتلك كذلك علاقة إضافيّة بالتناقض في الحالة الأخرى، وبما أنّ علاقة التناقض من ضرورب التشابه أيضاً، تصبح المسألة في حالة التعادل المتوازن.

نستطيع من ثم أن نقدم تفسيراً وحيداً لهذه الظاهرة، مشتتاً من مبدأ الاتجاه الموازي المذكور أعلاه. فاهاتماماً بمصلحتنا الذاتية يكسبنا لذة وألم بلذة وألم الشريك، تبعاً للطريقة نفسها التي نشعر بها من خلال التعاطف بإحساس مطابق للأحساس، التي تظهر عند أي شخص، حاضر معنا. ومن جهة أخرى، يحملنا الاهتمام نفسه بمصالحنا على الإحساس بألم من تلذذ المنافس، وبلذة من تالمه، وباختصار التناقض نفسه في العواطف، ينشأ من المقارنة والضيقنة. لذلك طالما يمكن للاتجاه الموازي للوجودانيات، الذي ينطلق من الاهتمام بالمصلحة أن يشير **الخيرية** أو **الغضب**، [١٢٩] فلا عجب أن يملك الاتجاه الموازي نفسه، المشتق من التعاطف والمقارنة، الآخر نفسه.

ونلاحظ بالعموم، استحالة فعل **الخير** **ب الآخرين**، مهما يكن الدافع، من دون الشعور ببعض لمسات اللطف والنية الحسنة اتجاههم، كذلك الأضرار، التي تلحقها بالآخر لا تسبب البغضة لديه فقط، بما أنه يعانيها، بل حتى في ذاتنا. تم تعليل هذه الظواهر جزئياً، في الواقع، بواسطة ميادن أخرى.

لكن يوجد هنا اعتراض على قدر من الأهمية، سيكون من الضروري أن نفسره قبل أن نمضي قدماً. لقد بذلت جهدي لأثبت، أنَّ القدرة والشراء، أو العوز والخسنة، التي تثير المحبة أو البغضة، من دون إنتاج أي لذة أو كدر أصلي، تشتقنا بواسطة إحساس ثانوي مشتق من التعاطف مع ذلك الألم أو الفبطة، التي تثيرها في الشخص، المالك لها. فمن التعاطف مع سروره تنشأ المحبة، ومن التعاطف مع كدره تنشأ البغضة. لكنه ناموس، ذلك الذي كنت قد أسمنته للتو، وهو ضروري بشكل مطلق لفسير ظواهر الشفقة والضيقنة، الذي يقول: ليس الإحساس الحاضر أو اللذة أو الألم الآني، الذي يحدد شخصية الهوى، أيّاً كان، بل تزعمته أو ميله العام من البداية وحتى النهاية. ولنؤكّد الشفقة أو التعاطف مع الألم محبةً بسبب هذه العلة، وذلك لأنّها تجعلنا نهتم بحظوظ الآخرين، سواء أكانت جيدة أم سيئة، وتعطينا إحساساً ثانوياً مطابقاً للإحساس البديهي، الذي امتلكت به التأثير نفسه بالمحبة والخيرية. ومن حينها تقدم هذه القاعدة تفعلاً في حالة واحدة، فلماذا لا تسود في الكل، ولماذا لا يؤكّد التعاطف مع الكدر بشكل مطلق أيّ انفعال بجانب النية الطيبة واللطفة؟ هل يصبح فيلسوفاً من يغير

منهجه في الاستدلال، وينتقل من مبدأ إلى نقائه، وفقاً للظاهرة الفريدة، التي سيشرحها؟

لقد ذكرتُ سببين مختلفين، ينشأا بهما انتقال الأهواء، هما: العلاقة المزدوجة من الأفكار والانطباعات، والعلاقة المشابهة لها، المماثلة في الميل والاتجاه لأيّ رغبتين، شوران من مبادئ مختلفة. الآن أجزم، أنه عندما يكون التعاطف مع الكدر ضعيفاً، فإنه يولد البغضنة أو الازدراء بواسطة السبب الأسبق، وعندما يكون التعاطف مع الكدر قوياً فإنه يولد محبة أو رقة بواسطة السبب اللاحق. وهذا هو حلّ المشكلة المقدمة الذكر، [١٢٠] والتي بدت ملحة جداً، وهو مبدأ مؤسس على حجج واضحة جداً، أرغمنا على تأسيسها، رغم أنها لم تكن ضرورية لتفسير أيّ ظاهرة.

ومن المؤكد أنّ التعاطف غير محدود دوماً باللحظة الحاضرة، بل إننا غالباً ما نشعر من خلال التواصل بالألم ومسرات الآخرين، التي لم تكن بعد، والتي تتوقعها بقوّة المخيّلة ليس إلا. ففرضنا أنّي رأيت شخصاً غير معروف لي بشكل كامل، في عرضة لخطر الدهس بعواشر الخيل، حينما كان نائماً في الحقول، فإنّي سأهرب لعونه مباشرة، وبهذا، سأكون فاعلاً بمبدأ التعاطف نفسه، الذي جعلني مهتماً بأحزان الغريب الحاضرة. وتعتبر الإشارة لهذا الأمر كافية بحد ذاتها. فالتعاطف لا يدرو أن يكون شيئاً آخر غير فكرة حيوية مرتبطة إلى انطباع، ومن الواضح، أنّنا عند تأمل الشرط المحتمل أو المرجح مستقبلاً لأيّ شخص، يمكننا أن نتّجّه بمفهوم زاءٍ لدرجة أن نجعله همّاً الخاص، وبذلك نصير شاعرين بالألم ولذّات لا تتنمي لأنفسنا، ولا تملك في هذه اللحظة الحاضرة أيّ وجود حقيقي.

لكن مهما قدرنا على التطلع قدماً للمستقبل في تعاطفنا مع أيّ شخص، فإنّ امتداد تعاطفنا يعتمد لدرجة كبيرة على إحساسنا بشرطه الحالي. ويعتبر جهد المخيّلة، في تشكيل أفكار حيوية حتى عن عواطف الآخرين الحالية جهداً كبيراً لدرجة أن نشعر بهذه العواطف ذاتها، لكن من المحال أن تقدر على مدّ هذا التعاطف للمستقبل، من دون مساعدة أحد الظروف الحاضرة، الذي يسترعي انتباها بطريقة حيوية. فعندما يملك البؤس الحالي لشخص ما تأثيراً كبيراً

على، مهما يكن، فإنَّ حيوية المفهوم ليست محصورة فقط بموضوعه المباشر، بل تنشر تأثيرها فوق كلِّ الأفكار ذات الصلة، وتعطيني تصوراً حيوياً عن كلِّ ظروف ذلك الشخص، سواء أكانت ماضية، أم حاضرة، أم مستقبلية، محتملة، أم ممكنة، أم مؤكدة. وأهتمُ بها من خلال هذا التصور الحيوي، وأتقاسمها، وأشعر بحركة تعاطفية في صدري، مماثلة لما أتخيله في صدره كائناً ما يكون. وإذا أنقصت حيوية المفهوم الأول، فإنَّني أنقص حيوية الأفكار ذات الصلة، إذ لا تقدر الأنابيب على أن تنقل من الماء أكثر مما يثور من النبع. وبهذا التقيص أدمَرَ المستقبل المأمول، والضروري لجعلِي مهتماً بشكل كامل في حظ شخص آخر. [١٢١] ويمكنني حينها الشعور بالانطباع الحالي، من دون المضي بتعاطفي أبعد من ذلك، ومن دون أن أنقل أبداً قوَّة المفهوم الأول إلى أفكارِي عن المواقف ذات الصلة. فإذا كان بوسِّي الآخر ما يُقدِّم لي بطريقته الواهنة، فإنَّني أثقَّاه بواسطة التواصل، وأتأثر بكلِّ الانفعالات المتصلة به، لكن بما أنَّني لست مهتماً كثيراً لدرجة أنَّهُمْ تفسي بحظه الجيد، كما بحظه العيُّن، فإنَّني لا أشعر بالتعاطف الشامل، ولا بالانفعالات المتصلة به.

الآن من أجل معرفة ما الانفعالات المتعلقة بهذه الأنواع المختلفة من التعاطف، يجب أن نعتبر أنَّ الخيرية لذَّة أصلية تنشأ عن لذَّة الشخص المحبوب، وأنَّ الألم استئنافاً لألمه، من حيث أنَّ مطابقة الانطباعات تثير رغبة عاقبة للذَّهَن، وصودقاً عاقباً لألمه. ومن ثمَّ لكي نجعل سير الانفعال موازياً للخيرية، من الضروري أن نشعر بهذه الانطباعات المزدوجة، المطابقة لانطباعات الشخص، الذي نتأملُه، إذ لا يكفي أيُّ واحد منهما بمفرده لذلك الفرض. فعندما نتعاطف مع انطباع واحد فقط، ولتكن الانطباع المؤلم، يتصل هذا التعاطف بالغضب والبغضنة، على أساس الكدر الذي ينطلقه لنا. لكن بما أنَّ التعاطف، المحدود أو الشامل، يعتمد على قوَّة التعاطف الأول، فإنَّ هذا يؤدي للقول إنَّ هوى المحبة أو البغضنة يعتمد على المبدأ نفسه. فالانطباع القوي، عندما ينتقل، يعطي ميلاً مزدوجاً للأهواء، التي تتصل بالخيرية والمحبة بواسطة التشابه في الاتجاه، مهما كان الانطباع الأول مؤلماً. أمَّا الانطباع الضعيف، إذا كان مؤلماً، فإنَّه يتصل بالغضب والبغضنة بواسطة التشابه بالإحساسات. لذلك تثور الخيرية، من درجة

عظيمة من المؤس، أو أي درجة متعاطفة معها بقوه، أما البقضة أو الازدراء فإنه يثور من درجة صفيرة، أو درجة متعاطفة معها بشكل ضعيف، وهذا هو المبدأ الذي أنوي إثباته وتقسيمه.

لا نملك فقط استدلالاً المنطقى لننحوّل عليه من أجل هذا المبدأ، بل نملك الخبرة أيضاً. درجة معينة من العوز تولد الازدراء، في حين تسبب درجة أعلى منها الرأفة والنية الحسنة. وقد نستهين بقيمة الفلاح أو الخادم، لكن عندما يظهر المؤس المسؤول مؤلماً جداً، أو يبدو مرسوماً باللون فاقعة جداً، فإننا نتعاطف معه في أحزانه، ونشعر في قلوبنا بلممات واضحة من الشفقة والخيرية. فالموضوع نفسه يسبب انفعالات متناقضة تبعاً لدرجاته المختلفة. [١٢٢] لذلك يجب أن تعتمد الأهواء، تبعاً لفرضيتي على مبادئ تشتغل في تلك الدرجات المعينة. فازدياد التعاطف يملك بشكل واضح الأثر نفسه الذي يملكه ازدياد المؤس.

يبدو البلد القاحل أو البياب قبيحاً ويشعاً على الدوام، ويؤوي لنا عموماً بازدراء ساكنيه. ويصدر هذا التشوه على كلّ حال، بدرجة كبيرة عن التعاطف مع الساكنين، كما لوحظ للتوّ، لكنه تعاطف من درجة ضعيفة، لا يصل أبعد من الإحساس المباشر الكريه. في حين ينقل لنا منظر المدينة المحترقة عواطف خيرة، لأنّنا نلح هناك عميقاً في مصالح الساكنين البائسين، لدرجة أن نتمنى لهم الرخاء، بقدر ما نشعر بضيقهم.

وعلى الرغم من أنّ قوّة الانطباع تولد الشفقة والخيرية، إلا أنّه من المؤكد أنّ تأثيره يتوقف إذا ما استمر طويلاً. وربما يكون هذا جديراً بلاحظتنا. فعندما يكون الكدر صغيراً بذاته، أو بعيداً عننا، فإنه لا يثير مخيلتنا، ولا يقدر على الإيحاء بالاهتمام بالخير المحتمل أو المستقبلي، بصورة مكافئة للاهتمام بالشّرّ الحاضر والواقعي. وبناءً على حصوله على قوّة أعظم، تصبح مهتمين جداً باهتمامات الشخص، لدرجة نصبح فيها شاعرين بكلّ حظّيه الجيد والسيئ، ويثور من ذلك التعاطف التام الشفقة والخيرية. لكن سيكون من السهل علينا أن نتخيل، أنّه حيثما يهاجم الشرّ الراهن بقوّة أكثر من القوّة العاديّة، فإنه سيسترعى انتباها بشكل كامل، وسيعيق ذلك التعاطف المزدوج، المذكور أعلاه.

وهكذا نجد على الرغم من أن الجميع، والنساء خصوصاً، ذوو قابلية لأن يرقو لحال المجرمين، السائرين إلى المشنقة، وأن يتخيلاوهم أشخاصاً وسيمين وحليقى الذنون على غير العادة، إلا أن المجرم، الذي يقدم لإعدام قاسٍ بآلة مطّ الجسد، لا يشعر بهذه الانفعالات الرقيقة، بل يغلبه الرعب بطريقة ما، ولا يملك وقت فراغ ليلطّف هذا الإحساس البشع يائياً تعاطف معاكس.

لكن الحالة التي توضح فرضيتي وضوحاً عظيماً، إنما هي الحالة التي تفرق فيها التعاطف المزدوج، بتغيير الموضع، حتى في الدرجة المعتدلة للهوى، في القضية التي نجد فيها، أن الشفقة، بدلاً من توليد المحبة واللطف كالمعتاد، تثير الوجدان المناقض دوماً. عندما نراقب شخصاً ما في محنته، فإننا نتأثر بالشفقة والمحبة، لكن مسبب تلك المحنّة [١٢٢] يصبح موضوعاً لبغضنا الأعظم، والأكثر قرفاً بما يتاسب مع درجة رأفتنا. الآن ما السبب الذي من أجله سيولد هوى الشفقة نفسه المحبة للشخص الذي يعاني من المصيبة، والبغضنة للشخص الذي كان سبب المصيبة، ما لم يكن لأنّ المسبب في الحالة الأخيرة على علاقة فقط بالصبية، في حين أنّا لدى تأمل الشخص الذي يعاني، نقلب نظرنا على كلّ الجوانب ونتمتّن له الرخاء على قدر إحساسنا باحزانه؟

سأقول ملاحظة هقط قبل أن أترك البحث الحالي: إن ظاهرة التعاطف المزدوج، وميلها للتسبّب بالمحبة، قد تساهم في توليد اللطافة، التي نحملها تلقائياً لأفريادنا وعمارتنا. إذ يدخلنا التعود والقرابة عميقاً في عواطف الآخرين، ومهما يكن حُسن الحيط الذي نفترض أنه يصاحبهم، فإن المخيلة تحضره أمامنا، ليشتعل كما لو أنه ملكتنا أصلاً. فنبتئج بمعتراتهم، ونتفّهم لأحزانهم، بقوّة التعاطف ليس إلا. فلا شيء في صالحهم يكون حيادياً بالنسبة إلينا، وبما أن هذه المماثلة في العواطف، هي الصاحب الطبيعي للمحبة، فإنّها تولد ذلك الأثر الوجданى سريعاً.



## الفصل العاشر

### الاحترام والازدراء

يتبقى فقط تفسير أهواء الاحترام والازدراء، وصولاً إلى الوجودان العشقي،  
لكي نفهم كلّ الأهواء التي لها أيّ اختلاط بالمحبة أو بالبغضة. لذا دعونا نبدأ  
بالاحترام والازدراء.

لدي تأمل ملكتات الآخرين وذات أيديهم، إما أن تشير إليها كما هي  
حقيقة في ذواتها، أو أن تعدد مقارنة بينها وبين ملكتاتنا وذات أيدينا، أو أن نجمع  
هذين المنهجين في التأمل. فتولد ملكتات الآخرين الجيدة المحبّة في النظرة الأولى،  
وتولد الضعفة في النظرة الثانية، وتولد الاحترام في النظرة الثالثة، باعتباره  
خلطنا من هذين الانفعالين. وتسبب ملكتاتهم السيئة، تبعاً للطريقة نفسها، إما  
البغضة، أو الزهو، أو الازدراء تبعاً للمعيار الذي نستعرضها فيه.

يوجد خليط من الزهو في الازدراء، ومن الضعفة في الاحترام، وهو كما أظن  
أكثر وضوحاً، من أن يستلزم أيّ برهان خاص؛ [١٣٤] بسبب مظهرهما، أو  
الشعور بهما ذاته. كما أنّ نشوء هذا الخليط من مقارنة مضمرة للشخص المحترم  
أو المحترق مع ذواتنا، ليس أقلّ وضوحاً. فالرجل نفسه قد يتسبّب إما بالاحترام،  
أو المحبة، أو الازدراء من خلال شرطه ومواهبه، وتبعاً للشخص الذي يتأنّله  
أيضاً، من خلال وضعه الدوني، فإما أن يصبح نداً له أو أسمى منه. ويتغير  
وجهة النظر، تغير نسبته لأنفسنا بالكامل، رغم أنّ الموضوع يبقى على حاله،  
الأمر الذي يتسبّب في تغيير الأهواء، لذلك تثور هذه الأهواء من مراقبتنا  
للتتاسب، الذي ينشأ من المقارنة.

لقد لاحظت للتو، أنَّ الذهن يملك نزعة للزَّهُو أقوى بكثير من نزعته للصفة، وقد سعى لتعيين سبب هذه الظاهرة، من مبادئ الطبيعة الإنسانية. سواء تم استيعاب استدلالاتي أو لا، فإنَّ هذه الظاهرة ليست موضع خدام، وهي تظهر في حالات عديدة. وهي السبب من ضمن أخريات في وجود نسبة أعظم بكثير من خليط الزَّهُو في الأذراء، بالمقارنة مع نسبة الضعف في الاحترام، ولماذا نشعر بالرقي لدى رؤية شخص أدنى منا، أكثر من شعورنا بالخزي لحضور شخص يعلونا. إذ يملِك الأذراء أو الأنفقة سبقة قوية جداً من الزَّهُو، يعزز وجودها في أيِّ الفعال آخر يمكن تمييزه، في حين تُشكّل المحبة في التقدير أو الاحترام جزءاً معتبراً أكثر بكثير من الضعف، بحيث لا يتوانى هو الفرور عن الهيجان لأدنى إشارة، بينما تستلزم محبة الإنسانية باعثاً أقوى حتى تُعرب عن نفسه.

لكن من المعمول أن نتساءل هنا، لماذا يقع هذا الاختلاط في بعض الحالات فقط، ولا يظهر في جميع المناسبات. فكلَّ هذه الأشياء التي تسبِّب المحبة عندما تتموضع على شخص آخر، تصبح أسباباً للزَّهُو عندما تنتقل إلى أنفسنا، وبالمحصلة يتوجب أن تكون أسباباً للاتضاع، كما للمحبة بالمثل، حينما تتنمي للأخرين وتُقارن بالأشياء التي نملِكها فقط. وبطريقة مماثلة يتوجب على أيِّ ملكة أنتجه البفضة نتيجة لتأملها بشكل مباشر، أن تثير الزَّهُو من خلال المقارنة على الدوام، ويتجوَّب عليها أن تثير الأذراء والأنفقة بواسطة خليط من أهواء البفضة والزَّهُو. تكمن الصعوبة، إذن، في المُسْؤَل لماذا تسبِّب أشياء، مهما تكن، محبة أو بفضة صرفة، ولا تتنج دائماً الأهواه المختلطة من الاحترام والأذراء.

لقد افترضت على الدوام، أنَّ أهواه المحبة والزَّهُو، والضعف والبفضة كذلك، متشابهة في احساساتها، وأنَّ الاثنين السابقين طيبان دائماً، وأنَّ الاثنين اللاحقين اليمان. لكن على الرغم من أنَّ هذا صحيح بصورة عمومية، [١٣٥] فمن الملاحظ، أنَّ الطيبان، يملِكان بعض الفروق، وحتى تناقضات تميِّزهما عن بعضهما بعضاً، كذلك الأيمان. إذ لا يوجد شيء ينشط ويعظم العقل بالزَّهُو والفرور، والمحبة والرقة على نحو مختلف، على الرغم من أنهما وجدتا بالأحرى لاصطفافه وتثبيطه، في الوقت نفسه. والفرق نفسه ملحوظ بين الانفعالات المكدرة. فالغضب والبفضة يمنحان قوة

جديدة لأفكارنا وأفعالنا، بينما الفضة والعار يتبطن ويحمدان هممنا، لذا سيكون من الضروري تشكيل فكرة واضحة، عن كيفيات الأهواء هذه، لكن دعونا نتذكر، أن الزهو والبغضة ينشطان الروح، بينما المحبة والضيافة يوهنانها.

ينتُج عن هذا، على الرغم من أن المطابقة بين المحبة والبغضة في استحسان أحاسيسهما، تحملهما دائمًا على الإنتلاق من الماوضيع نفسها، أن التناقض الآخر هو العلة، في إثارتها بدرجات مختلفة تماماً، حيث يعتبر النبوغ والتعلم مواضيع لاذةً وجليلة، وبواسطة كلا هذين الحالين، اللذة والجلال، يتكيّفان مع الزهو والغرور، لكنهما يملكان علاقة فقط، بالمحبة من خلال لذتهما. كذلك يعتبر التجاهل والسذاجة موضوعان يشعان ودينثان، وينحانهما، الشاعة والدّناءة، بالطريقة نفسها صلة مزدوجة بالبغضة، وصلة مفردة بالبغضة. لذلك يمكننا، أن نعتبر ما يلي مؤكداً: على الرغم من أن الموضوع نفسه يولّد دائمًا محبةً وزهواً، اتضاعاً وبغضةً، فيماً لمواضيعه المختلفة، إلا أنه قلماً يولّد الاثنين السابقين أو الاثنين اللاحقين بالنسبة نفسها.

ها هنا يجب أن نسعى خلف حلّ للمعضلة المذكورة أعلاه، لماذا يثير موضوع ما، محبةً أو بغضةً صرفةً، ولا يولّد دائمًا احتراماً أو ازدراً، بواسطة خليط مع الزهو والبغضة. لا توجد ملكة في شخص آخر تثير الضرع من خلال المقارنة، ما لم تكن ستولّد الزهو بمواضيعها في ذاتها، والعكس بالعكس، لا يوجد موضوع يثير الزهو من خلال المقارنة، ما لم يكن سيولّد اتضاعاً بالاستعراض المباشر. وهذا واضح، فالمواضيع تولّد دائمًا بالمقارنة إحساساً معاكساً عكساً مباشراً لإحساسها الأصليّ الأول. لذلك افترض أنّ موضوعاً قد تم تقديمها، بحيث يكون مناسباً لتوسيع المحبة بشكل تام، ومناسب بشكل ناقص لإثارة الزهو، فإنّ هذا الموضوع بانتمامه لشخص آخر، سيثير المحبة إثارة مباشرة ولدرجة كبيرة، لكنه سيثير الضرع لدرجة صغيرة بواسطة المقارنة، وبالحصولة نادراً ما يشعر بالهوى الأخير في الخليط، كما أنه لا يقدر على تحويل المحبة إلى الاحترام. وهذا هو الحال مع الرحم، وطيبة الروح، والتيسير، والكرم، والجمال، وملكات أخرى عديدة. [١٣٦] إذ تملك هذه الملكات أهلية خاصةً بها لتوسيع المحبة عند الآخرين، لكنه

ليس ميلاً عظيماً جداً حتى يشير الزهُو في أنفسنا، نظراً إلى أنَّ رؤيتها، في حالة انتماها لشخص آخر، تولد محبةً صافية، باستثناء خليط صغير من الضعة والاحترام. ومن السهل أن تتمَّ الاستدلال نفسه إلى الأهواء المعاكسة.

قبل أن نترك هذا البحث، لن يكون تعليينا لظاهرة الفضول بشكل كبير، في غير موضعه، ألا وهي: لماذا تُبقي من نسبيين به بعيداً عنا بصورة عامة، ولا نسمع لمن هم دوننا أن يقتربوا منا، حتى في المكان والمكانة؟ لقد لوحظ للتو، أن كلَّ أنواع الأفكار تقربياً متصاحبة بانفعال ما، حتى أفكار العدد والامتداد، وأنَّ الكثير الكثير مثل مواضيع بهذه تمُّ تقديرها من خلال مجريات الحياة، وقدرتها على لفت انتباها. إذ لا يمكننا أن نستعرض رجلاً غنياً أو آخر فقيراً بعياد كامل، بل سنشعر ببعض اللمسات الباهتة على الأقل، من الاحترام في الحالة السابقة، ومن الأزدراء في الحالة اللاحقة. وهذا الانفعال مناقضان لبعضهما، لكن لجعل هذا التناقض ملماً، يجب أن تتصل المواضيع بعضها ببعض بطريقة ما، والأَفْلَانَ الآثار الوجданية ستفترق وتتمايز بشكل كامل، ولن تلتقي أبداً. فالعلاقة تأخذ مجريها حيثما يتجاوز الأشخاص، وهذا سبب عام لانزعاجنا عند رؤيتنا مواضيع غير متناسبة، كرجل غني وآخر فقير، أو رجل نبيل وعطال في ذلك الموضع.

وسيكون الرجل الأسمى أكثر إحساساً بهذا الكدر، المعروف لأيّ مراقب، وذلك لأنَّ اقتراب الرجل ذي الرتبة الأقل يُشار إليه كامر من أمور سوء التربية، ولأنه يبيّن عدم شعوره بالتقاوت، وأنه غير متاثر به بأيّ طريقة. ويولد حسَّ التقوّق لدى شخص آخر، ميلاً عند كلِّ الرجال لحفظ أنفسهم على مسافة منه، ويفرض عليهم مضاعفة علامات الاحترام والتبعيل، عندما يُجبرون على الاقتراب منه، وعندما لا يبيدون ذلك السلوك، فإنه يكون برهان على عدم شعورهم بسموّه. ومن هنا ينشأ أيضاً، تسمية أيّ فرق عظيم بالدرجات في أيّ كافية كان، من قِبَل الأمثال العامة بالتباعد المؤسّس على مبادئ المخيلة الطبيعية، مهما كانت التفاهة التي قد يظهر بها. لذلك تتصل أفكار التباعد والفرق ببعضها بعضًا. [١٣٧] كما تؤخذ الأفكار المتصلة بسرعة من بعضها، وهذا هو بالعموم ينبع الأمثال، كما سترى عندما تسعن لنا الفرصة بذلك فيما بعد.

## الفصل الحادي عشر

# العشق، أو الحب بين الجنسين

لا يوجد هوى يستحق انتباها أكثر مما يستحقه الحب الذي يثور بين الجنسين، من بين كل الانفعالات المركبة التي تتضمن اختلاط المحبة والبغضة مع وجاذبيات أخرى، وذلك لقوته وعنته، مثله مثل مبادئ الفلسفة المثيرة للفضول، إذ يقدم لنا حجة غير قابلة للشك. ومن الجلي أن هذا الأثر الوجداني في أعظم حالاته طبيعية، مشتق من اقتران ثلاثة اطباعات أو أهواه مختلفة، وهي الإحساس اللاذ الناشئ عن الجمال، والشاهية الجسدية للإنجاب، واللطف النبيل أو النية الحسنة. ويمكن من الاستدلال السابق، تفسير كيفية اعتبار الجمال أصل اللطف، لكن السؤال يكون: كيف تثور الشاهية الجسدية بواسطة الجمال؟

تعتبر شاهية الإنجاب من النوع اللاذ بصورة واضحة، عندما يتم حصرها بدرجة معينة، كما أنها على صلات قوية بكل الانفعالات الطيبة. ويعتبر الفرح محرض لهذه الرغبة كذلك الطرب والغرور واللطف والموسيقى والرقص والخمر والنديم الطيب. بينما من جهة أخرى يعتبر الحزن مدرّر لها، كذلك الاكتئاب والعوز والضعف. ويفهم من هذه الكيفية بسهولة لماذا يجب أن تكون شاهية الإنجاب متصلة بالإحساس بالجمال.

لكن يوجد مبدأ آخر يساهم في الأثر نفسه. فقد لاحظت أن الاتجاه الموازي بين الرغبات يشكل علاقة حقيقة، لا تقل عن الماثلة في أحاسيسهما، في توليد الصلة فيما بينهما. وحتى نفهم بشكل كامل امتداد هذه العلاقة، يجب أن نعتبر أن أي رغبة رئيسة تصاحبها رغبات تحتية متصلة بها، وإذا توازت الرغبات الأخرى مع الرغبات التحتية فإنها بواسطة ذلك تتصل بالرغبة

الرئيسة. وهكذا يعتبر الجوع غالباً ميل الروح البدئي، في حين تعتبر الرغبة بتحصيل اللحم رغبة ثانوية، طالما أنها ضرورية بشكل مطلق لإشباع تلك الشاهية. لذلك إذا نزع بنا موضوع ما بواسطة كيفيات متفرقة، مهما تكن، لتحصيل اللحم، [١٣٨] فإنه يزيد شاهيتها بشكل تلقائي، بينما نجد على النقيض، أن الذي ينزع بنا لوضع مأكولاتنا على مسافة منا، مهما يكن، فهو مناقض للجوع، وينقص من نزعونا له. فمن الواضح الآن أن الجمال يملك التأثير الأول، في حين يملك الشوه التأثير الثاني، وهذا هو السبب في منع الجمال لنا شاهية قاطعة لماكولاتنا، واعتبار الشوه كافياً حتى يقرفنا عند رؤية الطبق الأكثر ابتدالاً، الذي اخترعه طباخ في يوم ما. ويمكن تطبيق كلّ هذا بسهولة على شاهية الإنجاب.

تثور من هاتين العلاقاتين، أي: التشابه والرُّغبَى الموازية، صلة قوية بين الإحساس بالجمال والشاهية الجسدية والخيرية، حيث تصبح غير قابلة للانفصال، بوجه من الوجه، ونجد من خلال الخبرة أن هذه الرابطة لا تبالي بها يتقدم أولاً. طالما من المؤكد أن أي واحد منها سيكون مصحوباً بالأثار الوجدانية ذات الصلة. فالشخص المشتعل بالشاهية الجنسية، يشعر على الأقلّ بلطف مؤقت تجاه موضوع شاهيته، ويتوهم في الوقت نفسه أنها أكثر جمالاً مما هي عليه عادة، كما يوجد العديد من الأشخاص الذين يبدأون باستلطاف وتقدير فطنة وجذارة شخص ما، ويقدمون من ذلك إلى الأهواء الأخرى. لكن الضرب الأكثر شيوعاً من الحب، إنما هو الذي يثور أولاً من الجمال، وفيما بعد ينشر نفسه على اللطف وعلى الشاهية الجسدية. وتعتبر شاهية الإنجاب واللطف أو التقدير بعيدتان جداً عن الاتجاه مع بعضهما بعضاً بصورة سهلة. وربما يكون اللطف أو التقدير المهو الأكثُر ملزمة للروح، في حين قد تكون شاهية الإنجاب الأكثر سماحة وسوقية. ويتموضع حب الجمال بدقة في منتصف المسافة بينهما، ويقاسمهما طبيعتهما، من حيث أنّ منطاقه، هو مناسبته الفريدة لتوليدهما على حد سواء.

هذا التعليل للحب ليس خاصاً بنظامي فقط، بل لا محيد عنه في أي فرضية. فالوجودانيات الثلاثة التي ترَكَبُ هذا الاتقفال متمايزه بشكل واضح، وكلّ منها موضوعها المتميّز. لذلك من الواضح أنها تولّد بعضها من خلال

علاقتها فقط. لكن العلاقة الانفعالية لا تكفي وحدها. بل من الضروري بالمثل، أن توجد علاقة فكرية. فجمال أحد الأشخاص لا يوحى لنا أبداً بالحب لشخص آخر. من ثم يشكل هذا برهاناً محسوساً للعلاقة الانطباعية الفكرية المزدوجة. حيث يمكننا من حالة واحدة واضحة جداً كهذه، أن نحكم على البقية.

ويمكن لهذا أن يفيد أيضاً من جهة أخرى في إيضاح ما قد ألححت عليه فيما يتعلق بأصل الزهو والضعة والمحبة والبغضة. [١٣٩] لقد لاحظت على الرغم من اعتبار النفس موضوعاً للمجموعة الأولى من الانفعالات، في حين يعتبر شخصاً ما آخر موضوعاً للمجموعة الثانية، إلا أن هذه الموارد لا يمكنها لوحدها أن تكون أسباب الانفعالات، حيث يملك كل منها علاقة بوجدانين متلاقيين، وبالتالي سيدمران بعضهما بعضاً من الدقيقة الأولى. إذن هذا هو وضع الذهن كما وصفته للتّو. فهو يملك أعضاء معينه مناسبة لتوليد انفعال ما تلقائياً، وذلك الانفعال، عندما يتولد، يدير الفكر تلقائياً إلى موضوع معين. لكن بما أن هذا لا يكفي لتوليد الانفعال، فمن الضروري أن يوجد هناك انفعال آخر، يضع هذه المبادئ في حالة الفعل، بواسطة علاقة انطباعية فكرية مزدوجة، بحيث يمنحهما النبضة الأولى. وما يزال هذا الوضع أكثر وضوحاً فيما يتعلق بشاهية الإنجاب. فالجنس ليس موضوعاً للشهوة فقط، بل سبباً لها أيضاً. فتحن لا ندير نظرنا إليه فقط، عندما تنفعل بتلك الشاهية، بل إن التأمل فيه يكفي لإثارة الشاهية. لكن بما أن هذا السبب يفقد قوته بذبذبة عظيمة جداً، فمن الضروري أن يتم إنعاشه بواسطة نبض جديد، ووجدنا أن ذلك الباعث يثور من جمال الشخص، الذي هو على علاقة مزدوجة بالانطباعات والأفكار. وطالما أن هذه العلاقة المزدوجة ضرورية عندما يملك الآخر الوجداني سبباً متميزاً، وموضوعاً على حد سواء، فكم من المزيد يحتاج هذا الآخر الوجداني، عندما يملك، فقط موضوعاً متميزاً، من دون أي سبب يقدر على التحديد.





## الفصل الثاني عشر

### المحبة والبغضة عند الحيوانات

للانتقال من أهواء المحبة والبغضة، ومن خلطاتها وتراكيبيها، كما تبدو عند الإنسان إلى الوجدانيات ذاتها، كما تغير عن ذاتها في البهائم، نلاحظ أن المحبة والبغضة ليستا فقط شائعتين عند الخلية الحاسمة بكمالها، بل إن أسبابها كذلك، كما شرحت أعلاه، من طبيعة بسيطة جداً، حيث يمكن الافتراض بكل سهولة أنها تشقّل الحيوانات كذلك. فقوّة التأمل أو الفراسة هنا غير لازمة. فكل شيء مسيّر بمبادئه وبواعثه، ليست خاصة بالإنسان وحده، أو أي نوع من الحيوانات بمفرده. ومن الواقع أن خلاصة هذا القول هي مصلحة النظام السابق.

لا تملك المحبة عند الحيوانات شيئاً ما بعثابة موضوع لها حيوانات من النوع ذاته فقط، بل تمد أنفسها أبعد من ذلك، لتشمل تقريرياً كل كائن عاقل ذي حساسية. [١٤٠] فالكلب يحب الإنسان فطرياً علاوة على محبته لبني نوعه، ويلاقي عادة رجعاً لهذا الوجودان.

وبما أن الحيوانات قليلة التأثير سواء أكان بذلك أم بالالم المخيلة، فإنها تحكم على الموارد فقط من خلال الخير أو الشر المحسوس، الذي تولده تلك الموارد. وبناءً على ذلك تنظم وجدانياتها اتجاهها. بالمحصلة، ونجد أننا نولد محبّتها أو بغضّها من خلال المنافع أو الأضرار، فإذا قمنا بتغذية ورعاية أيّ حيوان، حصلنا سريعاً على مشاعره، في حين إذا ضربناه وعاقبناه فإننا لن نفشل أبداً في جر عداوته وحقده علينا.

ولا تكون المحبة عند الدواب بسبب القرابة، كما هو الحال في نوعنا، وذلك لأنّ أفهمها ليست قاعدة لدرجة أن تتعقب القرابات، باستثناء الحالات الواضحة

جداً. ففي بعض المناسبات من السهل أن نلاحظ، أنها تملك تأثيراً واضحاً عليها. وتولد الخبرة التي تملك أثر القرابة نفسه المحبة في الحيوانات على الدوام، إما للإنسان أو لبعضها بعضاً. وللعلة ذاتها يُعتبر أي تشابه فيما بينها مصدراً للتأثير الوجداني. مثلاً، نجد أن الثور المقيد في زريبة مع خيول، سينضم لصحابتها تلقائياً، لكنه، إذا جاز لي القول بهذا .. سيتركها ليتمتع بصحبة بني نوعه، إذا ترك له حق الاختيار بينهما.

وتصدر مودة الوالدين لابنها عن غريزة خاصة في الحيوانات، مثلما هي في نوعنا. ومن الواضح أن التعاطف، أو التواصل بالأهواء، لا يقع بين الحيوانات، بأقل مما هو عليه بين الرجال. فالخوف والغضب والشجاعة ووجود أنواع أخرى تتوافق مع حيوان إلى آخر، من دون معرفتها بذلك العيب، الذي أنتج ذلك الهوى الأصلي. وبالمثل يتلقى الفم بواسطة التعاطف، ويولد تقريباً كل العواقب نفسها، ويشير الانفعالات نفسها، كما هي في نوعنا. فعمول ونواح كل يولد اهتماماً ملحوظاً عند رفقاء. ومن الملاحظ، استخدام جميع الحيوانات تقريباً في اللعب كما في القتال العضو نفسه، وتقريراً النشاط نفسه. فاللith، والثمن، والقطة، تستخدم مخالبها، والثور يستخدم قرنيه، والكلب يستخدم أسنانه، والحصان يستخدم حوافره. إلا أنه يتوجب عليها رغم ذلك، أن تتجنب بعنة أيذاء أقرانها، حتى لو لم تكن تخاف من إثارة حفيظته، وهذا برهان واضح على أن حواس البهائم تستاجر من بعضها، ألم ولذة.

لقد لاحظ الجميع إلى أي حد تتشنج الكلاب عندما تصطاد في قطيع، أكثر من انتعاشها عندما تطارد ألعابها منفصلة، ومن الواضح أن هذا لا يمكن أن يصدر عن شيء إلا التعاطف. [١٤١] كذلك من المعلوم جيداً عند الصياديين، أن هذا الأثر يتولد بدرجة كبيرة، وحتى بدرجة عظيمة، عندما يجتمع قطيعان غربيان عن بعضهما. لكن قد يكون في شرح هذه الظاهرة مضيعة ل الوقت، إذا لم نختبر في ذواتنا شيئاً مما يمثل لها. ويعتبر الحسد والضيقنة انفعالان ملاحظان جداً عند الحيوانات. وهما أكثر شيوعاً من الشفقة، لأنهما يحتاجان جهداً أقل من الفكر والمخيلة [١٤٢].

## الباب الثالث

# الإرادة والأهواء المباشرة

الفصل الأول: الحرية والضرورة

الفصل الثاني: استطراد في البحث نفسه

الفصل الثالث: دوافع الإرادة النافذة

الفصل الرابع: أسباب الأهواء العنيفة

الفصل الخامس: آثار التعود

الفصل السادس: تأثير المخيلات على الأهواء

الفصل السابع: التجاور والتباعد في المكان والزمان

الفصل الثامن: استطراد في البحث نفسه

الفصل التاسع: الأهواء المباشرة

الفصل العاشر: الفضول أو محبة الحقيقة



## الفصل الأول

# الحرية والضرورة

نُقدم الآن على تفسير الأهواء المباشرة، أو الانطباعات التي تثور مباشرة عن الخير أو الشر، عن الألم أو اللذة. ومن هذا النوع لدينا الرغبى والصدور، الغمى والفرح، الرجاء والخوف.

ومن بين كلّ الآثار المباشرة للألم واللذة، لا شيء أكثر جدارة باللاحظة من الإرادة، إذ يتوقف تفسير الأهواء على الفهم الكامل لطبيعتها وخصائصها، على الرغم من أنها غير مشمولة ضمنها؛ لذلك سنجعلها هنا موضوعاً لبحثنا. وأتمنى أن يكون ملحوظاً، الذي لا أعني بالإرادة شيئاً آخر غير الانطباع الداخلي الذي نعيه ونشعر به، عندما نثير عمدأً أيّ حركة جديدة في أجسادنا، أو أيّ إدراك جديد في أذهاننا. وهذا الانطباع مثل سابقيه من الزهو والضعة، أو المحبة والبغضة، من المستغيل أن يُعرف، كما لا يحتاج لأيّ وصف آخر؛ وهذا هو السبب الذي سنقطع لأجله كلّ تلك التعريفات والتمييزات، التي أراد الفلاسفة أن يشوشوا بها هذا السؤال أكثر من توضيعه، وسوف يوضح الدخول في البحث بدايةً أنّ السؤال المتنازع عليه طويلاً والذي يتعلق بالحرية والضرورة، يقع بصورة تلقائية عند معالجة الإرادة.

تعتبر عمليّات الأجسام الخارجيّة اضطرارياً، ولا توجد في تعاور حركاتها، عند تجاذبها وتماسكها المتبادل، أيّ آثار عن الاستهثار أو الحرية، وهذا ما يُعرف بصحّته عالمياً. فالمقدار المطلق يحدد حركة أيّ موضوع بدرجة واتجاه معينين، بحيث لا يقدر على الانفصال عن ذلك الخط الدقيق الذي يتحرك ضمنه، أكثر من قدرته على تحويل نفسه إلى ملاك أو روح أو أيّ جوهر آخر أكثر رقياً. لذلك

ستتم الإشارة إلى أفعال المادة كأمثلة عن الأفعال الاضطرارية، وكلّ من يوجد، سائراً من كان، في هذا المجال على قدم المساواة مع المادة، سوف يُعترف به على أنه اضطراري. وحتى يمكننا أن نعرف فيما إذا كانت الحال كذلك مع أفعال الذهن، سنبدا بفحص المادة، وتأمّل ما الذي تأسّست عليه فكرة الضرورة في عمليّاتها، [١٤٢] ولماذا نستنتج أنّ السبب المنّزه عن الخطأ لجسم أو فعل ما إنّما هو جسم أو فعل آخر.

لقد لوحظ تواً، في غير مرّة واحدة، إمكانية إكتشاف الصلة الأساسية بين المواضيع، إما بحواسنا أو بعقلنا، وعدم قدرتنا على النفوذ عميقاً داخل ماهيّة وبنية الأجسام، ما لم ندرك المبدأ الذي يعتمد عليه تأثيرها المتبادل. وهو اتحادها الراسخ ليس إلّا، الذي تعرّفنا عليه، ومن هذا الاتّحاد الراسخ تنشأ الضرورة. فالمواضيع إن لم تقترن مع بعضها البعض إقتراناً منتظاماً ومطرداً، لن نصل أبداً لأيّ فكرة عن العلة والعلوّ، وحتى بعد كلّ هذه الأمور، ليست الضرورة التي تدخل في تلك الفكرة، شيئاً آخر غير حتميّة مرور الذهن من الموضوع إلى ما يصحّه عادة من المواضيع، واستنتاج وجود الأول من وجود الآخر. من ثمّ، توجد هنا خاصّتان، سوف نعتبرهما خاصّتان أساسيتان للضرورة، وهما، الاتّحاد الراسخ واستدلال الذهن، وحيثما نكتشفهما يجب أن تُقرّ بالضرورة. ولنست أفعال المادة اضطرارية إلّا بما هو مشتقّ من هذين الطرفين، وهي غير مشتقة من البصيرة، إذا مهما يكن، في ماهيّة الأجسام التي نكتشف صفاتها، لأنّ غياب هذه البصيرة، إذا بقي الاتّحاد الراسخ والاستدلال، لن يزيل الضرورة، ولا بحال من الأحوال. فملاحظة الاتّحاد تولد الاستدلال، وسوف تُعتبر هذه العلة كافية، من أجل تأسيس الاستدلال، وصولاً إلى اضطرارية هذه الأفعال، إذا ثبّتنا وجود اتحاد راسخ في أفعال الذهن. لكن يمكنني أن أمنع قوّة أعظم لاستنتاجي، ولهذا سأفحص هذه الخصائص كلاً على حدا، وسأثبت أولاً من الخبرة أنّ أفعالنا تملك اتحاداً راسخاً مع دوافعنا ومزاجنا وظروفنا، قبل أن أتأمّل النتائج التي اشتقتناها منها.

وسيكون كافياً التقاط فكرة عامة وظيفية عن السنّ العام للشّؤون الإنسانية من أجل هذه النهاية. إذ لا يوجد معيار نقيسها به، لا يؤكد هذا المبدأ.

فعمل المبادئ الطبيعية المتسق والمنتظم نفسه يمكن مشاهدته، سواء أتأملنا النوع الإنساني وفقاً لاختلافات الجنس، أم الأعمار، أم الحكومات، أم الظروف، أم مناهج التعليم. فالأسباب المشابهة ما تزال تنتج آثاراً مشابهة، وبالطريقة نفسها التي للفعل المتبادل بين عناصر وقوى الطبيعة. توجد أشجار مختلفة تنتج في أوقات منتظمة ثماراً، [١٤٤] ذات تكثفات مختلفة عن بعضها، وهذا الانتظام سوف يُسلم به كمثال على الضرورة والمسببية في الأجسام الخارجية. لكن هل يختلف سلوك الجنسين<sup>(١)</sup> عن سلوك الشمبانزي، اختلافاً أكثر انتظاماً من اختلاف عواطف وأفعال وأهواء الجنسين عن بعضهما، حيث يتميّز الأول منهما بقواه وكمال نموه، ويتميّز الآخر بكياسته ولطافته؟

هل تغيرات جسمنا من الطفولة إلى الكهولة أكثر انتظاماً وتحققاً من تغيرات أذهاننا وسلوكتنا؟ وهل سيكون الرجل الذي يتوقع أن طفلاً ابن أربع سنوات سوف يزن ثلاثة باوند، أكثر سخافة من ذلك الرجل الذي سيبحث عند الطفل نفسه عن تفكير فلسفى أو عن فعل رزين ومدبر بشكل جيد؟

يجب أن نجيز يقيناً، أن تماسك أجزاء المادة ينشأ عن مبادئ ضرورية وفطرية، مهما تكن الصعوبة التي نجدها في تفسيرها، ومن أجل علة مشابهة يجب أن نجيز، بأن المجتمع الإنساني مؤسس على مبادئ مماثلة، وعلتنا في الحالة التالية أقوى حتى من علتنا في الحالة السابقة؛ لأننا لا نلاحظ فقط، سعي الرجال الدائم وراء المجتمع، بل نقدر أيضاً على تفسير المبادئ التي تتأسس عليها هذه النزعة الكونية. فهل اتحاد قطعتين مسطحتين من الرخام مع بعضهما بعضاً، أكثر يقيناً من اتحاد شابين همجيين من جنسين مختلفين يُقبلان على القران؟ وهل سينشا أطفال هذا القران أكثر اتساقاً، مما لو أهتم الوالدان بسلامتهم ووقايتها؟ وبعد أن يصلوا إلى سنِي الرُّشد في رعاية آبائهم، هل سيكون العناء المصاحب لانفصالهم أكثر تحققًا من تبصر الآباء لهذا العناء، واهتمامهم لتجنبه من خلال اتحاد وتحالف وثيقين؟

---

(١) الجنس والشمبانزي من المشروبات الروحية. (المترجم)

يختلف جلد عامل بالمباومة، وخلاءه، وغضاته، وأعصابه، عنها عند رجل ذو حَسَبٍ، كذلك هي عواطفه وأفعاله وأدابه. فأوضاع الحياة المختلفة، تؤثر على كامل البناء، داخلياً وخارجياً، وتتشاءم هذه الأوضاع المختلفة بالضرورة، بسبب التناقض، من مبادئ الطبيعة الإنسانية الضرورية والمتسلقة. إذ لا يستطيع الرجال العيش من دون مجتمع، ولا يمكنهم أن يكونوا في مجتمع من دون حكومة، فالحكومة تُبَرِّزُ الملكية وتضع رتب الرجال المختلفة. وينتج هذا الصناعة، والطرق، والمانيفاكتور، ودعاوي القضاء، وال الحرب، والمعاهدات، والأحلاف، والأسفار، والترحال، والمدن، والأساطيل، والموانئ، وكل الأفعال والمواضيع الأخرى، [١٤٥] التي تسبّب تغيراً كهذا، وتتضمن في الوقت نفسه اتساقاً في الحياة الإنسانية.

يخبرنا المسافر العائد من بلد بعيد، أنه قد خَبِرَ مناخ الشمال من على خط العرض الخامس عشر، حيث تتضيق كل الفواكه وتبلغ حد التمام في الشتاء، وتفسد في الصيف، تبعاً للطريقة نفسها التي تُتَنَجَّ في فيها وتفسد في بريطانيا في الفصول المناقضة، وسيجد أن بعض الرجال سخفاء لدرجة أن يصدقوه. وأنا أستطيع أن أتخيل أن مسافراً سيلتقي بعض التصديق، إذا أخبرنا عن أشخاص يتمتعون بالشخصية نفسها تماماً التي يتمتع بها الأشخاص في جمهورية أفلاطون<sup>(١)</sup> من جهة أو التي يتمتع بها الأشخاص في لوياثان هوبز<sup>(٢)</sup> Thomas Hobbes من جهة أخرى. إذن يوجد ستّن عام طبيعياً في الأفعال الإنسانية، متلماً هو في عمليات الشمس والماناخ. كذلك أيضاً، توجد سجايا هريرة يامم مختلفة وأشخاص معينين، وأخرى عامة للتنوع الإنساني. ومعرفة هذه السجايا مؤسسة على ملاحظة الاتساق في الأفعال، التي ترد منهم، وهذا الاتساق يشكل ماهية الضرورة ذاتها.

(١) أفلاطون (٤٢٧-٢٤٧ ق.م) الفيلسوف اليوناني الكبير، يشرح في كتابه المذكور نظريته في السياسة وكيف تكون المدينة المثل، ويعتبر أول بحث في اليوتوبيا أو المجتمعات الفاضلة. (المترجم)

(٢) هوبز (١٦٧٩-١٥٨٨) فيلسوف إنكليزي يشرح في كتابه (لوياثان أو مادة و شكل وقدرة دولة كنسية ومدنية) نظريته في الدولة الحديثة و السياسة و الحكم. و اللوياثان غول توراتي ، نوع من حوت ضخم يتكلم عنه سفر أیوب ، موضحاً أنه لا توجد قوة على الأرض يمكن أن تقارن به. يماثل هوبز بينه وبين العولة الحديثة التي يعتبرها إنسان صنعي. (المترجم)

ولا أقدر أن أتخيل إلا طريقة واحدة فقط للتخلص من هذه الحجة، وهي إنكار ذلك الانساق في الأفعال الإنسانية، الذي تتأسس عليه تلك الحجة. وطالما أنّ الأفعال تملك اتحاداً وصلة راسخة مع حالة ومزاج الفاعل، فإنّا حقيقة نجيز الأمر، مهما رفضنا بالكلمات أنّ نقرّ بصحة الضرورة. الآن وبما يجد البعض عذراً لإنكار هذا الاتحاد والصلة المنتظمتين، بالتساؤل ما هو الأكثر تقلباً من الأفعال الإنسانية؟ وما هو الأكثر تغيراً من رغبات الإنسان؟ وما هو المخلوق الذي ينحرف بأبعد ما يكون، ليس فقط عن جادة الصواب، بل أيضاً عن مزاجه وطبيعة الخاص؟ إذ تكفي ساعة أو دقيقة ليتغير من طرف إلى آخر، وليهدم ما كلف إنشاؤه أملأ وجهداً عظيمين. وتُعتبر الضرورة مؤكدة ومنتظمة. في حين نجد أنّ السلوك الإنساني غير منتظم وغير مؤكّد، لذلك لا ينشأ الأول من الآخر.

أجيب على هذا، إنّا يجب أن نطلق في الحكم على أفعال الناس من العواين نفسها، التي نستخدمها عند تعليل ما يتعلّق بأفعال المواضيع الخارجية. فعندما تقرّن أيّ ظواهر بشكل ثابت وبلا تغيير مع بعضها البعض، تكتسب صلة قوية في المخيلة، التي تمرّ من واحدة إلى أخرى، من دون أيّ شك أو تردد. لكن توجد درجات عديدة متعدّدة [١٤١] من الاحتمال والوضوح، تحت هذا الثبات والاستمرار، كما أنّ تجربة مناقضة واحدة مفردة لا تدمر كامل استنتاجنا. إذ يوازن الذهن التجارب المتقاضة ويستدل على الدرجة المتعدّدة من العالية، منطلقاً من تلك الدرجة الباقيّة من التأكيد أو الوضوح. وحتى عندما تكافيء هذه التجارب المتقاضة بالكلية، لا تستبعد مفهوم العلية والضرورة، بل على قرض أنّ التناقض العادي ينشأ من عمل أسباب مجحولة ومعاكسة، فإنّا نستنتج أنّ الصادقة أو الاستهتار تتوضع فقط في حكمنا المبني على أساس معرفتنا الناقصة، وليس في الأشياء ذاتها، فهي مُلزّمة في كلّ الأحوال بشكل متساو، على الرغم من أنها لا تبدو في الظاهر راسخة أو مؤكّدة بشكل متساو. ولا يمكن أن يوجد اتحاد أكثر رسوحاً وبيانياً، من اتحاد بعض الأفعال مع بعض الدوافع والسبّاجيات؛ وإذا كان الاتحاد في حالات أخرى غير يقينيّ، فهو ليس أكثر مما يحدث في عمليات الجسم، ولن يكون بمقدورنا استنتاج أيّ شيء من حالة شاذة، لا تتوّلد من أخرى بشكل متساوي.

لا يملك الرجال المجانين حرية، وهذا ما يُعرف بصحته في العموم. لكن إذا كنا سنحكم من خلال أفعالهم، سنجد أنها تملك انتظاماً وثباتاً أقل مما تملكه أفعال الرجال الحكماء، وبالمحصلة بعيدة كثيراً عن الضرورة. لذلك نجد أن طريقتنا في التفكير بهذا الخصوص، غير ثابتة مطلقاً، لكنها نتيجة طبيعية لهذه الأفكار المشوّشة والمصطلحات البهème، التي نستخدمها بشكل شائع جداً في استدلالاتنا، وخاصة في الموضوع الحالي.

يملك الاتحاد بين الدوافع والأفعال الثبات نفسه، الذي يملكه الاتحاد في أي عملية طبيعية، وبالتالي فإن تأثيره على الفاهمة أيضاً نفسه، في إجبارنا على استنتاج وجود الأول من وجود الآخر، وهذا ما يجب أن نبيّنه الآن. وإذا ظهر هذا، فلن يوجد ظرف معروف، يتدخل في وصل وإنتاج أفعال المادة، لن يكون موجوداً في عمليات الذهن كلها، وبالمحصلة لن نقدر، من دون سخافة صريحة، أن تُنسب الضرورة للأول وترفضها عن الآخر.

لا يوجد فيلسوف حكمه مثبت بهذا النظام الخيالي عن الحرية، لا يُعرف بقوّة المبدأ الأخلاقي، ولا يعتمد عليه في كلّ من التفكير والممارسة، مثل اعتماده على أساس عقلاني. الآن، ليس المبدأ الأخلاقي شيئاً آخر غير خلاصة تتعلق بأفعال الرجال، مشتقة من التعمق بذوافعهم، وأمزاجتهم وأوضاعهم. [١٤٧] لذا عندما نرى سجايا أو ملامح معينة موصوفة على الورق، نستنتج أنّ الأشخاص الذين انتجوها، سيُؤكّدون وقائع من مثل، موت قيصر<sup>(١)</sup> Caesar، نجاح أغسطس<sup>(٢)</sup> Augustus، عنف نيرون<sup>(٣)</sup> Nero، ويتذكر عدّة شهادات أخرى مراقبة، نستنتج أنّ هذه الواقع قد وجدت حقيقة، ذات مرة، وأنّ عدداً كبيراً من الرجال لن يتأمروا

(١) قيصر (٤٤-٤٠ ق.م) أنتخب ديكاتوراً مدى الحياة على روما، و هو صاحب العبارة الشهيرة (حتى أنت يا بروتوس) الذي اشتراك في قتله غدرًا مع أصدقاء آخرين. (المترجم)

(٢) كايوس يوليوس أوغسطس (٦٣ ق.م - ١٤ م) ابن قيصر بالتبني، اشتراك في حكم الثلاثة رجال. استولى على الحكم بعد اكتسيوم. (المترجم)

(٣) نيرون (٣٧-٦٨ م) ابن كلوديوس بالتبني. اتبع في البدء نصائح معلمه الفيلسوف سينيكا. اشتهر بفظائعه ومنها إحراقه روما و قتله أمّه و أمرأته. (المترجم)

أبدأ على خداعنا، من دون أن تكون لهم أي مصلحة، خاصةً أنهم إذا حاولوا، سيعرضون أنفسهم لسخرية جميع معاصرיהם، عندما يُثبت أنَّ هذه الواقع قريبة العهد ومحروفة عالمياً. ويجري النوع نفسه من الاستنتاج المنطقي في السياسة، وال الحرب، والتجارة، والاقتصاد، وفي حقيقة الأمر يخلط نفسه بالكامل في الحياة الإنسانية، التي من المستحيل عليها أن تتصرف أو أن توجد لحقيقة من دون أن تستعين به، فالأمير الذي يفرض ضرائب على رعاياه، يتوقع امتنالهم، والقائد الذي يسموس جيشاً يبرهن على درجة معينة من الشجاعة، والتاجر يبعث عن الإخلاص والمهارة عند عامله أو وكيله. والرجل الذي يعطي أوامر طلباً لعشائه، لا يشكّ أبداً في طاعة خدمه. باختصار، يُوظف القسم الأعظم من استنتاجاتنا في الأحكام المتعلقة بأفعالنا الخاصة وأفعال الآخرين، لأنَّه لا يوجد شيء أكثر أهمية لنا منها. وأنا أزعم الآن، أنَّ الرجل، كائناً من يكون، الذي يُعلل تبعاً لهذه الطريقة، يعتقد في قرارة نفسه فعلاً بأنَّ أفعال الإرادة تنشأ عن الضرورة، وأنَّه لا يعرف ماذا يعني عندما ينكرها.

تعتبر جميع المواقبيع، التي ندعوا الأول منها علة والآخر معلول، في ذاتها، متمايزة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، مثل أيَّ شيئين في الطبيعة، كما أنَّنا لا نقدر أبداً، من خلال استعراضهما المنضبط بأعظم ما يكون، على استنتاج وجود الأول من وجود الآخر. نقدر أن نشكّل هذا الاستدلال فقط، من خلال الخبرة وملاحظة التجادهما الراسخ، وبعد كلَّ هذا، ليس الاستدلال شيئاً آخر غير آثار التعود على المخيلة. وهذا يجب ألا تكتفي بالقول، أنَّ فكرة العلة والمعلول تثور عن المواقبيع المتحدة اتحاداً راسخاً، بل يجب أن نؤكد، أنَّ هذه الفكرة هي نفسها تماماً فكرة هذه المواقبيع، وأنَّ صلة الضرورة ليست مكتشفة باستخلاص الفاهمة، بل إنَّها إدراكاً حسياً من الذهن ليس الا. لذلك حينما لاحظنا الاتحاد نفسه، وحيثما اشتغل الاتحاد بالطريقة ذاتها في الاعتقاد والظن، فإنَّنا نملك فكرة العلة والضرورة، على الرغم من أنَّنا قد نتجنب استخدام هذه التعبير. [١٤٨] فتحريك الجسم الأول في كلِّ الحالات الماضية، التي وقعت تحت ملاحظتنا، ناجم عن باعث الحركة في جسم آخر. ومن المستحيل على الذهن أن ينقد إلى أبعد من ذلك. كما أنَّه يشكّل من هذا الاتحاد الراسخ فكرة العلة والمعلول، ويشعر بواسطة

تأثيرها بالضرورة. وبما أن الثبات نفسه، والتأثير نفسه موجود فيما ندعوه دليلاً أخلاقياً، فإني لا أطلب المزيد. فما يتبقى يستطيع فقط أن يكون نزاعاً بالكلمات. وعندما نتأمل، كيفية التصادق المبدأ الأخلاقي والطبيعي ببعضهما، كما يجب أن يكون، وتشكيلهما حلقة واحدة فقط، من الحجج التي بينهما، لن نخرج بالقول، أنهما من طبيعة واحدة، وأنهما مشتقات من المبادئ نفسها. فالسجين الذي لا مال ولا مطعم عنده، يكتشف استحالة هروبه من عناد الحراس، مثلاً يكتشفه من الجدران والقضبان المحاط بها، وفي كل محاولاته لنيل حريته يختار مفضلاً العمل على الحجر وال الحديد اللذان للأول، أكثر من العمل على الطبيعة الصلبة التي للأخر. والسجين نفسه عندما يُساق إلى المشنقة، يتباً بمorte يقيناً من ثبات واحلاص حراسه، مثلاً يستخلصه من عمل الفاس أو الدواب. ويسير ذهنه على طول سلسلة مؤكدة من الأفكار: رفض الجنود القبول بهروبه، ثم فعل الجلاد، ثم انفصال الرأس والجسد، ثم النزيف، ثم حركات متشنجة، ثم الموت. تتصل هنا سلسلة من الأسباب الطبيعية والأفعال الإرادية، لكن الذهن لا يشعر بالفرق فيما بينها لدى المرور من حلقة إلى أخرى، ولا هو أقل تصديقاً للحدث المستقبلي منه لو كان متصلة بانطباعات الذاكرة والحواس الحالية بسلسلة من الأسباب المترتبة مع بعضها بواسطة ما يُسرّنا أن نسميه ضرورة فيزيائية. كما يملك الاتحاد المختبر نفسه الأثر نفسه على الذهن، سواء أكانت الموارد المتعددة دوافع وإرادات وأفعال، أم ملامح وحركات، إذ يمكننا أن نغير أسماء الأشياء، لكن طبيعتها وشفلها على الفاهمة لا تغير أبداً.

وأتحدى عن ثقة، أن أحداً لن يسمى أبداً لتقضي هذه الاستنتاجات بتغيير تعريفاتي بخلاف ما هي عليه، وتبين معنى مختلف المصطلحات العلة والمعلول، والضرورة، والحرية، والمصادفة. فتبعاً لتعريفاتي، **تشكل الضرورة قسماً أساسياً من السببية**، وبالحصولة من الحرية، فعندما تزيل الضرورة، تزيل أيضاً السببية، والأمر نفسه مع المصادفة. [١٤٩] وكما يُظن عموماً أن المصادفة تتضمن تناقضاً داخلياً، وأنها على الأقل على تناقض مباشر مع الخبرة، توجد دائماً الحجج نفسها ضد الحرية أو الإرادة الحرة. وإذا غير أحدهم التعريف، فإني لن أقدر على الحضور لمجادلته، حتى أعرف المعنى الذي عينه لهذه المصطلحات.

## الفصل الثاني

# استطراد في البحث نفسه

أعتقد أنه في استطاعتنا أن تحكم بأن الأسباب الثلاثة التالية تكمن وراء انتشار مذهب الحرية، مهما بدا سخيفاً في معنى، وغامضاً في معنى آخر. أولاً: بعد إنجازنا لأي فعل، على الرغم من اعترافنا بأننا كنا تحت تأثير وجهات نظر ودّوافع بعینها، يصعب علينا إقناع أنفسنا بأننا كنا محكومين بالضرورة، ولذلك كان مستحيلاً علينا بالطلاق أن نتصرّف بخلاف ذلك، إذ يبدو أنّ فكرة الضرورة تتضمن شيئاً من القوّة، والعنف، والإكراه، غير الشاعرين بها. ولا يقدر إلا البعض فقط على التمييز بين حرية الطوعية، كما تُدعى مدرسيّاً<sup>(١)</sup>، وبين حرية الاستهتار، بين الحرية المعارضة للعنف، وتلك التي تعني نفي الضرورة والسببية. ويعتبر المعنى الأول المعنى الأكثر شيوعاً للكلمة، وقد أتجهت أفكارنا نحوه في غالب الأمر، وخلطته تقريباً مع المعنى الآخر بصورة عامة، لأنّه الضرب الوحيد من الحرية الذي يهمّنا للاحتفاظ عليه.

ثانياً: يوجد إحساس أو خبرة مزيفة حتى عن حرية الاستهتار، يُشار إليه كدليل على وجودها الحقيقي. إذ إنّ ضرورة أي فعل سواء أكان من أفعال المادة أم الذهن، ليست بشكل صحيح كافية في الفاعل، بل في أي كائن ذكي أو مفكّر، يتمتعن في هذا الفعل، ويركّب هذه الضرورة من حتمية استنتاج فكره وجودها من بعض المواضيع السابقة، بينما الحرية أو المصادفة، من جهة أخرى، ليست شيئاً آخر غير نقص في تلك الحتمية، وإنفلات معين، نشعر به لدى المرور أو عدمه من فكرة موضوع إلى فكرة موضوع آخر. ونلاحظ الآن، على الرغم من قلة شعورنا

(١) يقصد في الفلسفة السكولائية. (المترجم)

عند التأمل بالأفعال الإنسانية بانفلات أو استهتار كهذا، أنتا نشعر غالباً عند إنجاز الأفعال، ذاتها، بشيء ما يشبه هذا الانفلات، [١٥٠] وبما أنّ الموضع المشابهة أو المتعالقة كالمأهلا تؤخذ بيسراً من بعضها، تمّ توظيف هذا الأمر كبرهان استباطي أو حتى كبرهان حدسي على الحرية الإنسانية. كما أنتا تشعر بخضوع أفعالنا لإرادتنا في كل المناسبات، ونعتقد بشعورنا أنّ تلك الإرادة نفسها لا تخضع لشيء؛ لأنّا نُستفز للقيام بفعل ما عندما نتّرك عليها ذلك، ونشعر بتحركها السهل في كل الاتجاهات، وتوليدها صورة عن نفسها حتى على ذلك الجانب، الذي لم تستقر عليه. ويمكن لهذه الصورة أو الحركة الباهتة، التي نقنع بها أنفسنا، أن تكتمل لدرجة أن تصبح الشيء نفسه، وأنّ ذلك سيعتبر إنكاراً، نجد عند المحاولة التالية، أنّه ممكّن التحقيق. لكن كلّ هذه الجهود تذهب سدى، مهما تكن الأفعال التي نجزها هوانية وغير منضبطة، كالرغبة برأي حرّيتنا الدافع الوحيد لأفعالنا، لا يمكننا أبداً أن نحرر أفعالنا من قيود الضرورة. يمكننا الظن أنّا نشعر بالحرية ضمن ذاتنا، لكن المراقب عموماً يستدل على أفعالنا من دوافعنا وسجياتنا، وحيثما لا يقدر، فإنه يستخلصها بالعموم، وفي قدرته ذلك، إذا كان ملماً تماماً بكلّ ظروف وضعنا ومزاجنا، ومصادر طبعنا ومزاجنا السرية. إذن، هذه هي ماهية الضرورة بذاتها، تبعاً للمذهب السابق.

وقطّعاً من الدين العلة الثالثة في استقبال مذهب الحرية في العالم عموماً بصورة أفضل، من استقبال المذهب المعارض له، فقد اهتمّ الدين بهذا السؤال من غير داع أبداً، إذ لا يوجد منهج للفكر أكثر شيوعاً، ولا أكثر استحقاقاً لللوم، من المنهج المستخدم في الجدلات الفلسفية، الذي يسعى لنقض أيّ فرضية بالتعلّم بعواقبها الخطيرة على الدين والأخلاق. إذ يُعتبر الرأي الذي يقودنا للوقوع في العيّمات خاطئاً بشكل أكيد، لكنه ليس خاطئاً بصورة مؤكدة، بسبب عاقبته الخطيرة. لذلك يجب منع مواضعه كهذه بالكلية، لأنّها لا تقيّد شيئاً في اكتشاف الحقيقة، بل فقط في جعل الشخص المعارض شخصاً مكروهاً. هذا ما لاحظته بالعموم، ومن دون التظاهر بأني انتقدت منه. أخضعت تفاصي صراحةً لامتحان من هذا النوع، وتحديث الخطير لأوكد، أنّ مذهب الضرورة، تبعاً لتفصيري له، ليس عديم الأذى فقط، بل نافعاً للدين والأخلاق كذلك.

أعرّف الضرورة بطريقتين، بما يتطابق مع شقّيّ تعريف السبيبة، التي تؤلّف قسماً رئيساً منها. [١٥١] إماً من خلال الاتّحاد والاقتران الراسخين بين المواضيع المشابهة، أو من خلال استدلال الذهن على الموضوع الثاني من الأول. وهكذا أجيّز للضرورة عموماً في كلا المعنيين الاتّماء لإرادة الإنسان، على الرغم من أنّه تمّ بصورة مضمّنة في المدارس وعلى المنابر وفي الحياة العامة، ولم يدع أحد إنكاراً قدرتنا على اشتقاق استدلالات تتعلّق بالأفعال الإنسانية، أو أنّ هذه الاستدلالات مؤسّسة على الوحدة المجرّية للأفعال المشابهة مع الدوافع والظروف المشابهة. الشيء الوحيد الذي يستطيع أيّ أحد أن يختلف عنّي فيه، إماً رفض تسمية هذا بالضرورة ربما، لكن طلّما أنّ المعنى مفهوم، آمل أنّ لا تؤدي الكلمة لأيّ ضرر، أو الزعم بوجود شيءٍ ما آخر في عمليّات المادة. الآن، سواء أكانت الحال كذلك أم لم تكن، فهي ليست ذات عاقبة على الدين، مهما تكن عواقبها على الفلسفة الطبيعية. قد أكون مخطئاً في الإصرار على أنّا لا نملك أيّ فكرة عن أيّ صلة أخرى في أفعال الجسد، وساكن مسروراً إذا تلقيت المزيد من الإرشادات في هذا الاتّجاه، لكنني متّاكد، من أنّي لا أعزّو شيئاً إلى أفعال الذهن، إلّا ما يجب السماح به عن طيب خاطر. لذلك لا تترك مجالاً لأحد، حتى يضع تركيباً مفسداً على كلماتي، بالقول ببساطة، أنّي أنسّب الضرورة للأفعال الإنسانية وأضعها بالسوية ذاتها مع عمليّات المادة البليدة. فأنّا لا أعزّو للإرادة تلك الضرورة الفامضة، التي من المفروض أن تتموضع في المادة. بل أعزّو للمادة تلك الكيفيّة المفهومة، التي سيسمح أو يجب أن يسمح لها، حتى المذهب الأرثوذكسي الأكثر صرامة، بالاتّماء للإرادة سواء أسميتها ضرورة أم لم تفعل ذلك. ولذلك لا أغيّر شيئاً، في الأنظمة الماضية، بما يختص بالإرادة، بل فقط بما يتعلّق بالمواضيع المادية.

لن أذهب بعيداً في إصراري، على أنّ هذا النوع من الضرورة مهم جداً للدين والأخلاق، حيث سيغريان كلاهما من دونه بصورة تامة، وأنّ كلّ افتراض آخر مدمرٌ بالكلية لكلا القوانين اللاهوتية والإنسانية. فمن المؤكّد فعلأ، بما أنّ القوانين الإنسانية جميعها مؤسّسة على الثواب والعقاب، وجوب امتلاك هذه الدوافع تأثيراً على الذهن، كمبدأ أوليٍّ، وأنّ تولّد الأفعال الخيرة وتمتنّ الأفعال

الشريعة على حد سواء. ويمكننا أن نعطي لهذا التأثير أي اسم نشاء، لكن بما أنه مشهد عادة مع الفعل، فإن الحس العام يستوجب تسميته سبباً، والتعلل إليه كمثال عن تلك الضرورة التي سألينيها. [١٥٢]

يعتبر هذا الاستنتاج مكيناً على حد سواء، عندما يُطبق على القوانين اللاهوتية، على اعتبار أن الإله هو المشرع، وأنه من يوقع العقاب وينجح الثواب بقصد توليد الطاعة بالفرض الأول. لكنني أزعم أيضاً أنه حتى في حالة تصرفه خارج حدود قدرته القضائية، حيث يُشار إليه كمنتق من الجرائم، على أساس شناختها وقبعها ليس إلا، استحالة فرضه العقوبات بما يتناسب مع العدل و المساواة الأخلاقية، فضلاً عن استحالة إمكانية ولو جه في أفكار أي كائن عاقل لإخضاعها عندما يتجاهل الصلة الضرورية بين العلة والمعلول في الأفعال الإنسانية. فالموضوع الثابت عالمياً للبغض أو الفضب إنما هو شخص أو مخلوق مزود بفكر ووعي، وعندما تشير أي أعمال مؤذية أو إجرامية ذلك الهوى، فإن ذلك يتم فقط من خلال علاقتها بذلك الشخص أو الصلة معه. لكن وفقاً لمذهب الحرية أو المصادفة، لا يمكن إحالة هذه الصلة إلى شيء، وليس الرجال مسؤولين عن هذه الأفعال، التي كانت عن سابق إصرار وتصميم، أكثر مما هم مسؤولون عن الأفعال غير المقصودة والعرضية. إذ لا تفرز الأفعال ذاتها في الشخص الذي ينجزها، إذا كانت من طبيعة مؤقتة ومتلاشية، أو لا تنشأ عن علة ما في سجايده وطبعه، كما لا يمكنها أيضاً أن تعود عليه بالشرف إن كانت خيرة، ولا بالعار إن كانت شريرة. ويمكن لل فعل نفسه أن يكون حقيقةً باللوم، لتناقضه مع كل القوانين الأخلاقية والدينية، لكن الشخص غير مسؤول عنه، وبما أنه لا ينافي عن شيء دائم وراسخ فيه، ولا يترك شيئاً من تلك الطبيعة خلفه، فمن الحال عليه أن يكون، على أساس ذلك، موضوعاً للعقاب أو الانتقام. لذلك وتبعد لفرضية الحرية، يكون الإنسان نقياً وظاهر الذيل، بعد أن يكون قد ارتكب أكثر الجرائم فطاعة، كما كان في اللحظة الأولى لميلاده، ولا تورط شخصيته بأي حال من الأحوال في أفعاله، طالما أنها غير مشتقة منها، ولا يمكن استعمال حُبِّث الأول كبرهان على فجور الآخر. إذن، يكتسب الشخص جدارةً أو نقاصةً من أفعاله، بناء على مبادئ الضرورة فقط، مهما انحرف الرأي العام نحو النقيض.

ويناقض الرجال ذواتهم هنا، فعلى الرغم من إصرارهم في الغالب، على أنَّ الضرورة تدمر بالكامل أيَّ جدارة أو نقاوة، سواء أكانت اتجاه النوع الإنساني أم اتجاه القوى العليا، فهم ما يزالون مستمرين في التفسير بناء على مبادئ الحتمية ذاتها في كلِّ أحكامهم المتعلقة بهذه المسألة. [١٥٣] فلماذا لا يلام الرجال على أفعال شريرة أنجزوها عن جهل ولامبالاة، مهما تكن عواقبها؟ إن لم يكن لأنَّ أسباب هذه الأفعال مؤقتة لا غير، وتنتهي بهم وحدهم. ما العلة في أن الرجال أقلَّ ملامة على أفعال شريرة، طالما أنَّهم يؤدونها بطيش وبلا سابق إصرار، منهم على أفعال تنشأ عن التفكُّر والمداولَة؟ إن لم يكن لأنَّ الطبع الطائش، على الرغم من وجود السبب الراسخ في الذهن، يشتعل فقط على فترات متقطعة ولا يُفسِّد الشخصية بكمالها. أيضاً، تمسح الندامة أيَّ جريمة كانت، لا سيِّما إذا تصاحبَت مع إصلاح واضح للحياة وأدَاب السلوك. فكيف يمكن لهذا أن يُفسَّر؟ إلا بالزعم أنَّ تلك الأفعال التي تحيل الشخص مجرماً، إنما هي براهين على وجود الأهواء أو المبادئ الإجرامية في الذهن، وعندما يؤدي أيَّ تغيير في هذه المبادئ، إلى توقفها عن أن تكون براهين صرفة، فإنها بالمثل تتوقف عن أن تكون إجرامية. لكنها وفقاً لذهب الحرية أو المصادفة ليست براهين صحيحة، وبالمحصلة لم تكن أبداً إجرامية.

أعود هنا إلى خصمي، وأتمنى عليه أن يحرر نظامه الخاص من هذه النتائج الكريهة قبل أن يتهم بها الآخرين. أو إذا اختار بالأحرى، أن يتمَّ فصل هذا السؤال بأدلة عادلة أمام الفلسفه، من أن يتمَّ بخطاب حماسي أمام الناس، دعوه يعود لما سبق أن قدمته للبرهان أنَّ الحرية والمصادفة متزادفات، تتعلق بطبيعة المبدأ والانتظام الأخلاقي للأفعال الإنسانية. وبناء على مراجعة هذه الاستنتاجات، لا أقدر على الشك بالنصر الكامل، ولذلك بما أثني قد برهنت، أنَّ أيَّ فعل إرادي يملك سبباً خاصاً به، أمعضي لشرح ما هي هذه الأسباب، وكيف تفعل.



## الفصل الثالث

### د الواقع الإرادة التافذة

لا يوجد شيء أكثر ألفة في الفلسفة ولا حتى في الحياة العامة من التحدث عن المغالبة بين الهوية والعقل، لمنع الأولية للعقل، والزعم بأن الرجال فاضلون قدر مطابقة ذواتهم لإملاته فقط. ولقد قيل أن أي مخلوق مُفْكَر مُجبر على تنظيم أفعاله بالعقل، وإذا ما عارض أي دافع أو مبدأ آخر اتجاه إرشاده، يتوجب عليه مقاومته إلى أن يخضع بالكامل، أو على الأقل إلى أن يراعي المبدأ الأعلى [١٥٤]. ويبعد أن القسم الأعظم من الفلسفة الأخلاقية، القديمة والحديثة، مؤسس على هذا النهج من التفكير، بل توجد هناك مساحة تكفي وتزيد للحجج الميتافيزيقية، كما للخطب الشعبية، أكثر مما يوجد للتفوّق المزعوم للعقل على الهوية. فقد بالغوا كثيراً في عرض أصل العقل الخالد والمقدس والثابت على حالة واحدة أبداً، حتى أقصى مزاياه، في حين تم الإلحاف بشدة على أصل الهوية الخداع والأعمى وعديم الثبات. ومن أجل إظهار مغالطة هذه الفلسفة برمتها، سأسعى لأبرهـن أولاً: أن العقل وحده غير قادر أبداً على أن يكون دافعاً لأي فعل من أفعال الإرادة، وثانياً: عدم قدرته إطلاقاً على معارضة الهوى تحت إدارة الإرادة.

تستهلك الفاهمة ذاتها بطرائقتين مختلفتين، حيث تحكم من خلال البرهان الاستنباطي<sup>(١)</sup> أو الاحتمالي<sup>(٢)</sup>؛ بما يتعلّق بالعلاقات المجردة بين أفكارنا، أو بالعلاقات بين تلك المواقف التي تزودنا الخبرة، وفقط الخبرة، بمعلومات

(١) تتصف التجربة الاستنباطية أن نتائجها يقينية. (المترجم)

(٢) الاحتمال صفة نتائج التجربة الاستقرائية. (المترجم)

عنها. وأعتقد أنّ الزعم بأنّ النوع الأول من الاستدلال وحده سبباً لأيّ فعل على الإطلاق زعماً ضعيفاً. لأنّ دائرة اختصاصه الصحيحة، تقع في عالم الأفكار، في حين تخضعنا الإرادة في عالم الواقع، وعلى هذا الأساس يبدو الاستباط والعزيمة بعيدان بالكلية عن بعضهما. فالرياضيات تفيه حقيقة في كلّ العمليات الميكانيكية، بينما يفيد علم الجبر تقريرياً في كلّ الفنون والمهن، لكنّ تأثيرها ليس من ذاتها بما هي كذلك. فالميكانيكا في تنظيم حركات الأجسام باتجاه نهاية أو غرض مخطط له، وتكمّن العلة وراء توظيفنا الجبر في إصلاح نسب الأعداد؛ في إمكانية اكتشافنا نسب تأثيرها وعملياتها. فلماذا يتوق التجار لعرفة المجموع الكلي لحساباته مع أيّ شخص؟ إن لم يكن لعرفة فيما إذا كان المجموع يعادك الآثار نفسها في تسديد دينه، وبالتالي الذهاب إلى السوق مع كلّ الأدوات اللازمة مع بعضها البعض. لذلك لا يؤثّر الاستنتاج المجرد أو الاستباطي، على أيّ من أفعالنا، بل يوجه حكمنا المتعلق بالعلة والمعلول فقط، الأمر الذي يقودنا إلى عملية الفاحمة الثانية.

نشرع بانفعال من الصدود أو التزوع، عند رؤيتنا مناظر اليمة أو لادّة، في أيّ موضوع، وتحمّل وبالتالي على تجنب أو تمسّك الموضوع الذي أزعجنا أو أفرجنا. كما لا يهجّع هذا الانفعال هنا، بل يحملنا على تقليل نظرنا في كلّ الجوانب، [١٥٥] شاملين كلّ المواضيع ذات الصلة، أيّاً كانت، بموضوعه الأصلي بعلاقة العلة والمعلول، ويعتبر هذا الأمر من الأمور البدھيّة. إذن يأخذ الاستنتاج هنا مجرّه لاكتشاف هذه العلاقة، وتبعاً لأنحراف استنتاجنا، تتغير أفعالنا بما يطابقه. لكن من الواضح في هذه الحالة، أنّ الباخت لا يثور من العقل، بل ينقاد به فقط. حيث يثور الصدود أو التزوع اتجاه أيّ موضوع، من منظر الألم أو اللذّة، ومن ثم تمدّ هذه الانفعالات نفسها إلى أسباب ونتائج ذلك الموضوع، كما تبدي لنا بالتفكير والخبرة. فمن غير المكن أبداً أن نهتمّ لمعرفة أنّ بعض المواضيع أسباب وبعضاها الآخر نتائج، إذا لم يكن هناك فرق بين كلّ من الأسباب والنتائج بالنسبة إلينا. وإذا لم تؤثّر فينا تلك المواضيع بأنفسها، لا يمكن لصلاتها أبداً أن تعطّيها أيّ تأثير، ومن الواضح عجز تلك المواضيع عن التأثير فينا بواسطة العقل، طالما أنه ليس شيئاً آخر غير اكتشاف هذه الصلة.

وأستدل على أنَّ المَلَكَةُ الْعُقْلِيَّةُ نفسها غير قادرة على إعاقة العزيمة، أو المُنَازِعَةِ في تفضيل أيّ هوى أو اندفاع؛ بما أنَّ العقل عاجز بمفرده أبداً عن توليد أيّ فعل، أو إثارة العزيمة. وتعتبر هذه النتيجة ملزمة. فمن المستحيل أن يقدر العقل على امتلاك الأثر اللاحق بإعاقة العزيمة، إلا بتحرير باعث باتجاه معاكس لانفعالنا، وذلك الباущ، إذا اشتغل منفرداً، سيكون قادرًا على إنتاج العزيمة. فلا يمكن لشيء أن يعارض أو أن يثبّط انبعاث الانفعال، إلا باعث منافق، وإذا ما ثار هذا الباущ المنافق من العقل، فإنَّ المَلَكَةُ الْعُقْلِيَّةُ الْأُخِرَةُ ستُملِكُ تأثيراً أصلياً على الإرادة، وستكون قادرة على أن تُعَسِّبَ، كما أن تُعَوِّقَ أيّ فعل للعزيمة. لكن إذا لم يملك العقل أيَّ تأثيراً أصليًّا، فمن المستحيل أن يقدر على الثبات ضد أيَّ مبدأ يملك فاعلية قوية كهذه، أو أن يضع الذهن في حالة ترقب لحقيقة واحدة. وهكذا يظهر، أنَّ المبدأ، الذي يقاوم هوانا، لا يمكنه أن يطابق العقل، وهو يدعى كذلك بمعنى مستهجن فقط. ونحن لا نتكلّم بصورة مضبوطة وفلسفية، عندما نتكلّم عن المغالبة بين الهوى والعقل. فالعقل عبد للأهواء، ويجب أن يكون كذلك فقط، ولا يمكنه أبداً أن يدعى القيام بأيَّ مهمة أخرى غير خدمة وطاعة الأهواء. ومثلاً يظهر هذا الرأي خارقاً للعادة، بمعنى ما، لا يمكن لإثباته ببعض الاعتبارات الأخرى أن يكون مستهجنًا.

يُعتبر الهوى وجوداً أصليًّا، أو إذا شئت، تعديل للوجود، ولا يحتوي على أيَّ كيفية [١٥٦] تتكلّم بسان حال الآخر، تحيله بالتالي إلى نسخة عن أيَّ وجود أو تعديل لأيَّ وجود آخر. فعندما أكون غاضباً، أكون في حيارة الهوى حقيقةً، وليس في ذلك الانفعال إهالة لأيَّ موضوع آخر، أكثر مما يكون في حالة عطشى، أو مرضى، أو ارتفاعي بخمسة أقدام للأعلى. لذلك من الحال أن تتم معارضته هذا الهوى، بالحقيقة والعقل، أو أن يكون منافقاً لهما؛ لأنَّ هذا التناقض يترُكِبُ من تناقض الأفكار، على اعتبار أنَّها نسخ لتلك المواقف التي تمثلها.

بداية، لا يقدر شيء على مناقضة الحقيقة أو العقل، باستثناء من يملك مرجعية لهما، وبما أنَّ أحكام فاهمتنا وحدها من تملك هذه المرجعية، بالتالي لن تناقض الأهواء العقل إلا قدر ما تكون مصحوبة بحكم أو رأي ما، وهذا ما سوف

يقع في هذا الصدد. تبعاً لهذا المبدأ الواضح والطبيعي جداً، يمكن القول أن أي تأثير وجدانيٌ غير معقول، بمعنىين فقط، أولاً: عندما يتأسس هوى كالرجاء أو الخوف، الفُؤُ أو الفرج، اليأس أو الأمان، على افتراض وجود مواضع، غير موجودة حقيقةً. ثانياً: عند اختيارنا واسطة غير وافية بالنهاية المختارة، وخداعنا لأنفسنا في حكمتنا على العلل والمعلومات، لدى استهلاك أيٍ هوى في الفعل. وعندما لا يكون الهوى مؤسساً على افتراضات مزيفة، ولا الواسطة المختارة غير وافية بالنهاية، فإنَّ الفاهمة لا تقدر على تبريره ولا على إدانته. فليس مناقضاً للعقل أنَّ أفضل دمار العالم بأسره على أن تُخْمَش إصبعي. وليس مناقضاً للعقل، بالنسبة إلى، أن اختار دماري الكامل، لكي أمنع أقلَّ كدر ممكِن عن هندي أو شخص غير معروف لي بالكامل. ومن قليل التناقض مع العقل، أنَّ أفضل الخير القليل المعروف لي على الخير الأعظم، وأن يكون لدى حماس شديد للسابق على اللاحق. حيث يمكن للخير الزهيد أن يولد رغبة، في ظروف معينة، أعلى مما يثور من المتعة الأعظم والأكثر قيمة، ولا يوجد أيٌ شيء خارق للعادة في هذا الشخص، أكثر مما يوجد في الميكانيكا، إذ نرى وزن باوند واحد يرفع مائة باوند من خلال الاستفادة من موضعه. باختصار، يجب أن يصاحب الهوى حكمٌ ما مزيف، حتى يكون غير معقول. وعندئذ ليس الهوى، بقول صحيح، غير معقول، بل الحكم.

تعتبر العواقب واضحة، وطالما لا يمكن للهوى أبداً تحت أيٍ معنى، أن يكون غير معقول، [١٥٧] إلا عندما يُؤسَّس على فرضية مزيفة، أو عند اختيار واسطة غير وافية بالنهاية المختارة، فمن المستحيل، للعقل والهوى أن يعارضا بعضهما بعضاً، أو أن يتنازعا على حكم الإرادة والأفعال. وفي اللحظة التي تشعر فيها بزيف أيٍ افتراض، أو بعدم كفاية أيٍ واسطة، تخضع أهواوتنا لعقلنا من دون أيٍ معارضة. فقد أرغم بأيٍ فاكهة على أن تكون ذات نكهة طيبة، لكن حالما تقنعني بخطئي، تتوقف رغبتي. وقد أشاء القيام بأفعال معينة كوسائل للحصول على أيٍ خير مستحبٌ، لكن طالما أنَّ مشيتي لهذه الأفعال ثانوية فقط، ومؤسسة على افتراض أنها أسباب للأثر المستحبٌ، فما إن أكتشف زيف الافتراض، حتى تصبح بلا فرق بالنسبة إلى.

ومن الطبيعي بالنسبة إلى رجل، لا ي Finch الموضع بعين فلسفية صارمة، أن يتخيّل تساوي أفعال العقل هذه بصورة كلية، إذ إنها لا تولد إحساسات مختلفة، ولا هي متمايزة تمايزاً قريباً للشعور والإدراك الحسي. فالعقل على سبيل المثال، يفني نفسه من دون أن ينقل أيّ انتقال محسوس، وباستثناء الخطاب الأكثر جللاً للفلسفة، أو النكات الدقيقة والعايبة للمدرسيين، من النادر أبداً أن ينقل العقل أيّ إزعاج أو لذة. وينشا من هنا الخلط بين أفعال الذهن التي تعمل بالهدوء والسكينة نفسها، أيّ كانت، وأفعال العقل، التي تحكم على الأشياء من أول نظرة أو ظهور. الآن من المؤكد وجود رغبات وميل معيّنة ساكنة، تولد على الرغم من أنها أهواه حقيقة، انتقالاً صغيراً في الذهن، وهي معروفة بأثارها أكثر من الشعور أو الإحساس المباشر بها. وهذه الرغبات على نوعين: ١. أمّا غرائز معيّنة مفروضة أصلًا في طبيعتنا، مثل الغيرية والحفظة، ومحبة الحياة، واللطف بالأطفال، ٢. أو الشاهية العامة للخير، والصدود عن الشر، باعتبار ما هما في ذاتيهما ليس إلا. وعندما يكون أيّ من هذه الأهواه ساكنًا، ولا يسبب أيّ اضطراب في الروح، ينسب بيسر كبير لتصميم العقل، ويتمّ الخلق أنه ينشأ من الملة العقلية نفسها، التي يتمّ الحكم بها، على حقيقة وذيف الأشياء. وتمّ الافتراض أن طبيعتها ومبادئها هي نفسها، لأنّ احساساتها ليست مختلفة اختلافاً واضحـاً.

يوجد بالإضافة لهذه الأهواه الساكنة، التي تحدد الإرادة غالباً، انتقالات عنيفة من النوع ذاته، تملك بالمثل تأثيراً عظيماً على تلك الملة العقلية. [١٥٨] فعندما أتلقى أيّ أذية من شخص آخر، أشعر غالباً بهوى عنيف من الاستيء، يجعلني أرغب بعقابه والتسبب بالشر له، بالاستقلال عن كلّ اعتبارات اللذة والمنفعة، بما هي لي. وعندما أهدم مباشرة بأيّ مرض ممراض، تثور مخاوير، وتوجساتي، وصدودي إلى درجة كبيرة، وتولد انتقالاً محسوساً.

يتوضع خطأ الميتافيزيقيين العام في نسب إدارة الإرادة بالكامل إلى أحد هذه المبادئ، وافتراض أنّ الآخر لا يملك أيّ تأثير. فغالباً ما يتصرف الرجال بشكل متعمّد ضد مصلحتهم؛ لأنّ السبب يكمن في أنّ مرأى الخير الأعظم

احتمالاً لا يؤثر فيهم دائمًا. كذلك غالباً ما يقاوم الرجال مفعول الهوى العنيف في الموالاة لصالحهم وتخطي طياتهم، ولذلك ليس الكدر الحالي هو من يوجههم بمفرده. في العموم يمكننا أن نلاحظ، أن كلاً هذين المبدئين يشغلان الإرادة، وعندما يتلاصمان، يشغل الإرادة، المبدأ الذي يهيمن تماماً للسمة العامة أو لطبع الشخص الحالي. وما ندعوه بقوة العقل، يتضمن هيمنة الأهواء الساكنة على العنيفة، على الرغم من أننا نلاحظ بسهولة، عدم وجود رجل ممتلك لهذه الفضيلة بثبات قوي، بحيث لا يذعن أبداً، تحت أي ظرف، لتوسلات الهوى والرغبة. وتتشاءم من هذا التغيرات في المزاج الصعوبة الأعظم في البت بما يتعلق بأفعال وقرارات الرجال، حيث يوجد تناقض بين الدوافع والأهواء.



## الفصل الرابع

### أسباب الأهواء العنيفة

لا يوجد في الفلسفة موضوع للتأمل أكثر جمالاً من تأمل الأسباب والنتائج المختلفة للأهواء الساكنة والعنيفة. ومن الواضح أن الأهواء لا تؤثر على الإرادة بما يتناسب مع شدتها، أو مع الاضطراب الذي تحدثه في المزاج، بل على التقيض، إذا صار الهوى، المبدأ الناظم للفعل لمرة واحدة، والنزوع الغالب للروح، لن يعود بإمكانه توليد أي هياج محسوس بصورة عامة. فتكرار العادة وزخمها الخاص يجعلان أي شيء خاصعاً لها، فتوجّه الأفعال والسلوك من دون ذلك الاعتراض والانفعال اللذان يصعبان باتفاقية كبيرة كل عصفة مؤقتة من الهوى. لذلك يجب أن نفرق بين الأهواء الساكنة والضعيفة، وبين الأهواء العنيفة والقوية. [١٥٩] لكن على الرغم من هذا، من المؤكد أثنا عندما نريد أن نتحكم ب الرجل ما، لتدفعه للقيام بأي فعل، فإن السياسة المفضلة عموماً هنا، هي العمل على الأهواء العنيفة أكثر من الساكنة، كما يفضل أن نجذبه من نزوعه الخاص، أكثر من أن نأخذه مما يدعى سوقياً عقله. كما يتوجب علينا أن نضع الموضوع في حالات مخصوصة، تصلح لزيادة عنف الهوى. لأننا نلاحظ، اعتماد جميع الأهواء على حالة الموضوع، وقدرة أي تغير في هذه المخصوصية على تغيير الأهواء الساكنة والعنيفة إلى بعضها بعضاً. وكل هذين النوعين من الأهواء يقتفي أثر الخير، ويتجنب الشر، وكلاهما يتزايدان أو يتلاصمان بزيادة أو نقصان الخير أو الشر. ويتوضع الفرق بينهما في هذا الأمر، فالخير نفسه، عندما يكون قريباً، يسبب هوى عنيفاً، بينما عندما يكون بعيداً يولد هوى ساكنًا فقط. وست Finch هذا المبحث هنا حتى الفم لأنّه ينتمي بشكل صحيح للتساؤل الحالي المتعلق

بالإرادة، وسوف نتأمل بعضاً من ظروف وحالات الموضع، التي تجعل الهوى ساكناً أو عنيفاً.

يرتد أي انفعال إلى الهوى الذي يصاحبه بصورة سهلة، على الرغم من اختلاف طبيعتهما اختلافاً أصلياً، حد التناقض، الأمر الذي يعتبر خاصية مميزة للطبيعة الإنسانية. ومن الصحيح أيضاً، لكي نصنع وحدة تامة بين الأهواء، من المستلزم دائماً علاقة ازدواجية، انتباعية وفكريّة، حيث لا تكفي علاقة أحادية لذلك الغرض. لكن على الرغم من أن هذا قد أثبتت بخبرة لا شك فيها، يتوجب أن نفهمه ضمن حدوده الحقة، وأن نشير إلى أن العلاقة المزدوجة، مستلزمة فقط لجعل الهوى الأول مولداً لهوى آخر. لكن عندما يتولد هويان بأسباب منفصلة توأماً، وبحضaran كلاهما في الذهن، فإنهما يختلطان ويتحداان بسرعة، على الرغم من أنهما لا يملكان إلا علاقة واحدة، وأحياناً من دون أي علاقة. إذ يتطلع الهوى الفالب الهوى المتلذّي، ويردّه إلى نفسه هو. فالآرواح إذا أثيرت لمرة، تقبل اتجاهها التغيير بصورة سهلة، ومن الطبيعي أن يتخيّل حينها أن هذا التغيير يأتي من الوجودان السائدين. فالصلة بين الأهواء أكثر قرابةً في نواحي عديدة، منها بين أي هوى وحالة استهثار.

وعندما يقع شخص ما في العبّ بشهية، تعتبر أخطاء ونزوّات خلياته الصغيرة، وغيرها ومشاكستها، حتى في وضعية الجماع، مهما تكن مزعجة وعلى علاقة بالغضب والبغض، ذات وجود يعطي قوّة إضافية للهوى السائد. [١٦٠] كذلك توجد خدعة شائعة بين السياسيين، عندما يريدون التأثير على شخص ما لدرجة كبيرة، بأمر من أمور الواقع ينون أن يعلموه به، أوّلاً لإثارة فضوله، يؤخرون بقدر ما هو ممكّن إرضاء هذا الفضول، وبذلك يثيرون حيرته وضجره إلى الحدّ الأقصى، قبل أن يمنّعوه تبصراً كاملاً بالمسألة. فهم يعرفون أنّ فضوله سيطّوح به إلى الهوى الذي يخططون لإثارته، وسيساعد الموضوع في تأثيره على الذهن. مثلاً يُلهم الجندي المقتدم إلى المعركة تلقائياً بالشجاعة والثقة بالنفس، عندما يفكّر بأصدقائه وزملائه الجنود، ويرجم بالخوف والرعب، عندما يتأمل عدوّه، لذلك يقوّي الانفعال الجديد، الناشئ عن الحالة السابقة، الشجاعة تلقائياً، في حين يقوّي الانفعال نفسه الناشئ عن الحالة اللاحقة، الخوف

بواسطة العلاقة الفكرية، وتحويل الانفعال البدني إلى الانفعال الغالب. من ثم يكون الأمر كذلك في النظام العسكري. فأشواق ورونق عاداتنا، وانتظام أشكالنا وحركاتها، مع كل أية وعظمة الحرب، تشجعنا وتحالفنا، بينما ترجمنا المواقف نفسها عند العدو بالرعب، رغم أنها جميلة وبديعة بذواتها.

يتحول الهويان، مهما يكونا مستقلين - تلقائياً إلى بعضهما بعضاً، إذا حضرا في الوقت نفسه، وعندما يتموضع الخير والشر في حالة كهذه، يسبّبان فيها انفعالاً خاصاً، بالإضافة للهوى المباشر من الرغبي أو الصدود، يكتسب الهوى الأخير قوة وعنفاً جديدين.

ويحدث هذا، عندما يثير أي موضوع أهواء متناقضة، من ضمن حالات أخرى. فمن الملاحظ أن تعاكس الأهواء يسبّب بشكل عام انفعالاً جديداً في الأرواح، وينتج اضطراباً أكثر، مما يفعل اتفاق أي وجدانين ذوي قوة متساوية. ويتحول هذا الانفعال الجديد بسهولة إلى الهوى الغالب، ويزداد عنقه، إلى ما وراء الحدّ الذي كان سيصل إليه إذا لم تقابله معارضة. من ثم ترحب تلقائياً بما هو منوع، وتندّذ بأداء أفعال معينة، لأنها محرمة ليس إلا. وقلما يقدر مفهوم الواجب على إخضاع الأهواء عندما تتعارض، وعندما يقصر عن تلك المهمة، فإنه يقوّيها بالأحرى، بتوليد التعارض مع دوافعنا ومبادئنا.

وينتج الأثر نفسه سواء أثار التعاكس من دوافع داخلية أم من عوائق خارجية. فالهوى يكتسب عموماً قوة وعنفاً جديداً في كلتا الحالتين. [ ١٦١ ] فالجهود التي يقوم بها الذهن لتذليل العوائق، تثير الأرواح وتحرك الهوى.

ويملك الشك التأثير نفسه الذي للتعاكس. فتهييج الفكر والالتفافات السريعة التي يقوم بها من فكرة إلى أخرى، وتغيير الأهواء، التي يتبع بعضها بعضاً، وفقاً للأفكار المختلفة، كلّ هذا يولد هياجاً في الذهن، وينقله بذاته إلى الهوى الغالب.

ولا يوجد حسب اعتقادي أي سبب طبيعي آخر، حتى يضعف الأمان الأهواء، سوى أنه يزيل ذلك الشك، الذي يقوّيها. فعندما يُترك الذهن لنفسه،

يندلل مباشرة، ولكي يحافظ على حماسه، يجب أن يُرقد كل دقيقة بدقة جديدة من الهوى. ويملك اليأس للسبب نفسه، تأثيراً مماثلاً، على الرغم من أنه مناقض للأمن.

لا شيء ينعش أيّ وجдан إنعاشًا قوياً، وهذا من الأمور المؤكدة .. أكثر من إخفاء جزء ما من موضوعه بإلقائه في ظلّ، من نوع ما، حيث يترك بعض العمل للمخيلّة، في الوقت نفسه الذي يظهر فيه كافياً ليستهونا لصالح الموضوع. فعلاوة على أن ذلك الفموض مصحوب دوماً بالشك، يستقرّ الجهد الذي تقوم به الواهمة حتى تكمل الفكرة، الأرواح ويعطي الهوى قوّة إضافيّة.

ويولد اليأس والأمان الأثر نفسه، على الرغم من أنهما مناقضان لبعضهما، لذا من الملاحظ، أنّ الفياب يملك آثار متناقضة، وفي الظروف المختلفة إما أن يزيد DUC de la Rochefoucault<sup>(1)</sup> أو أن ينقص وجدانياتها. لقد لاحظ دوق روسليني<sup>(1)</sup> بحقّ أنّ الفياب يدمر الأهواء الضعيفة، لكنه يزيد من شدّة الأهواء القوية، مثل الريح التي تخمد شمعة، لكنها تعنف النار. فمن الطبيعي أن يُضعف الفياب الطويل فكريّتا، وأن ينقص الهوى، لكن حينما تكون الفكرة قوية وحيوية جداً لدرجة تقدر أن تدعم فيها نفسها، يزيد الكدر الناشئ عن الفياب، الهوى ويعطيه قوّة وعنفاً جديدين.



(1) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية (المترجم).

## الفصل الخامس

### آثار التعود

لكن لا شيء يملك تأثيراً في تكبير أهوائنا وتقليلها على حد سواء، وتحويل اللذة إلى الألم، وال الألم إلى اللذة، أكثر من التعود والتكرار. إذ يملك التعود أثرين أصليين على الذهن، في تأمين التيسير [١٦٢] لإنجاز أي فعل أو أهمية أي موضوع، وفيما بعد تأمين الميل أو التزوع تجاهه، ومن هذا يمكننا أن نخلل كل آثاره الأخرى مهما تكن خارقة للطبيعة.

عندما تضع الروح نفسها تحت التصرف عند إنجاز أي فعل، أو أهمية أي موضوع، وهي غير معتادة على أي منها، فإنها تجد انعداماً في مرونة الممكّنات، وصعوبة في تحريك الأرواح في اتجاهها الجديد. وتُعتبر هذه الصعوبة مصدراً للتعجب والدهشة، ولكن الانفعالات التي تثور من شيء جديد، لأنها تثير الأرواح، كما تعتبر هذه الصعوبة طيبة جداً في ذاتها، مثل جميع الأشياء التي تعيش الذهن إلى درجة معتدلة. لكن على الرغم من أن الدهشة طيبة في ذاتها، إلا أنها لا تزيد من وجديّاتنا الطيبة فقط، بل أيضاً من وجديّاتنا المؤلمة، لأنها تضع الأرواح في حالة هياج، تبعاً للمبدأ السابق: إن كلّ انفعال يسبق أو يصاحب هوى، يتحول إليه بسهولة. من ثمّ يصبح أي شيء ذا تأثير عظيم إذا كان جديداً، ويعطينا لذة أو ألم أكثر مما يقول سعيد .. لديه بالأصل. وعندما يعود الشيء الجديد إلينا بصورة متكررة، تضمحل البدعة، وتهدم الأهواء، وينتهي اندفاع الأرواح، حينئذ يمكن لنا استعراض المواضيع بسكينة أعظم من ذي قبل.

يولّد التكرار التيسير على درجات، وهذا بدوره مبدأ آخر من مبادئ الذهن الإنساني على قدر كبير من القوّة، ومصدر ثابت للذة، إذا لم يتعدى التيسير إلى

ما وراء درجة محددة. ومن الملاحظ هنا أن اللذة، التي تثور عن تيسير معتدل، لا تملك الميل نفسه، الذي تملكه اللذة الناجمة عن الشيء الجديد، في تكبير الوجدانيات المؤلمة كما الطيبة. إن لذة التيسير لا تتألف من اضطراب الأرواح، بقدر ما تتألف من حركتها المنتظمة، التي ستكون في بعض الأحيان قوية جداً لدرجة أن تحول الألم إلى لذة، وتعطينا نكهة طيبة مع مرور الوقت لما كان في البدء خشناً وكريهاً.

كذلك مثلما يحول التيسير الألم إلى لذة، غالباً ما يحول اللذة إلى ألم، عندما يكون كبيراً جداً، كما يقدر على جعل أفعال الذهن باهتة وواهنة، لدرجة لا تعود قادرة على دعمه أو نفعه. وفي الواقع، فلما تصبح المواضيع كريهة بالتعود، ما لم تكن هذه المواضيع مصحوبة تلقائياً بانفعال أو وجдан ما، تم تدميره بالتكرار المتعدد. إذ يمكن للمرء أن يتأمل الفيوم، والسماءات، والأشجار، والحجارة، [١٦٣] مهما تكررت تكراراً ترددياً، من دون الشعور أبداً بأي قرف. لكن عندما يصبح الجنس اللطيف، أو الموسيقى أو التدريم الجيد، أو أي شيء، طيباً بصورة تلقائية، من دون هرق، فإنه يولد بسهولة الأثر الوجداني المعاكس.

لكن التعود لا يسهل فقط إنجاز أي فعل، بل بالمثل يؤمن النزوع والميل نحوه، إذا لم يكن كريهاً بالكلية، أو عاجزاً عن أن يكون موضوعاً لنزوع ما. وهذه هي العلة في تقوية التعود لكل العادات الفاعلة وإنصاف العادات المنفعة، للاحظة لفلاسوف سالف رفيع الشأن. فالتيسير يقطع قوّة العادات المنفعة، يجعل حركة الأرواح باهتة وواهنة. لكن في حالة الفاعلية، تدعم الأرواح ذواتها بشكل كافٍ، ويعطيها ميل الذهن قوّة جديدة، ويعطفها بقوّة أكثر اتجاه الفعل.



## الفصل السادس

### تأثير المخيّلة على الأهواء

تملك المخيّلة والوجданيات اتحاداً قوياً ببعضهما بعضاً بصورة ملحوظة، إذ لا يمكن لشيء أن يؤثر على السابق، وأن يكون معايداً بالنسبة إلى اللاحق بصورة كافية. وحيثما تحرر أفكارنا عن الخير أو الشر حيوية جديدة، تصبح الأهواء أكثر عنفاً، كما تصبح مجازية للمخيّلة في كل تفايراتها. ولن أحده فيما إذا كان هذا ينطلق من المبدأ الذي ذكر أعلاه، أن أيّ انفعال مصاحب يتحول بسهولة إلى الغالب. فمن الكافية لهديّة الحالي، امتلاكتنا أمثلة عديدة تثبت وجود هذا التأثير، الذي للمخيّلة على الأهواء.

تؤثر فينا أيّ لذة معروفة لنا، أكثر من أيّ لذة أخرى نقرّ أنها أكثر رفعة، لكننا نجهل طبيعتها بالكامل. حيث نقدر على تشكيل فكرة محددة ومحصوصة عن الأولى، بينما نفهم الأخرى تحت التصور العام للذة، فمن المؤكد أنه كلما ازدادت أيّ من أفكارنا عموميةً وعالميةً، كلما نقص تأثيرها على المخيّلة. وعلى الرغم من أنّ الفكرة العامة ليست شيئاً آخر غير فكرة خاصة تمّ تأملها من موقع معين، إلاّ أنها أكثر غموضاً بصورة عمومية؛ وذلك لعدم تثبيت أو تحديد فكرة خاصة أبداً، مثلاً بها فكرة عامة، إلاّ واستبدلت بأفكار خاصة [١٦٤] أخرى بصورة سهلة، تُفيد في التمثيل على حد سواء.

توجد حادثة مشهورة في التاريخ الإغريقي تقييد غرضنا الحالي. فقد أخبر تيموستولس<sup>(١)</sup> Themistocles أهل أثينا، أنه قد شكل خطة ستكون ذات نفع كبير للشعب، لكن يستحيل عليه إطلاعهم عليها دون فشل تففيذها، إذ إنّ نجاحها

(١) تيموستولس نحو ٥٢٥ - ٤٦٠ ق.م) من مشاهير القادة اليونان هزم الأسطول الفارسي في معركة سalamis عام (٤٨٠ ق.م). مات منفياً . (المترجم)

يعتمد بالكلية على السرية التي يجب أن تُفَدَّ بها. لكن أهل أثينا بدلاً من منحه سلطة كاملة للتصريف بما يراه مناسباً، أمروه أن يوصل مخططه إلى أرسيتس (١) الذي يملكون ثقة تامة بفطنته، وعقدوا العزم على الخضوع لرأيه بإعماه. وكانت خطة تيموستولس تقضي بإشعال النار سراً في أسطول الحكومات اليونانية الذي كان قد احتشد في ميناء مجاور، ويتمدّره دفعة واحدة ينال الأثينيون السلطة على البحر من دون منازع. لكن أرسيتس Aristides عاد إلى المحفل، وأخبرهم أن لا شيء أكثر نفعاً من خطة تيموستولس Themistoles؛ لكن لا شيء أكثر ظلماً منها في الوقت نفسه، الأمر الذي حدا بالناس لرفض المشروع بالإجماع.

يُعجب مؤرخ (٢) سالف ذو شهرة واسعة بهذه الحادثة من التاريخ القديم، كإحدى أكثر الحوادث ندرة التي يمكن رؤيتها في مكان ما، يقول: "إن الذين قرروا أن المنفعة لا يجب أن تسود أبداً على العدل هنا، ليسوا فلاسفة، يسهّل عليهم في مدارسهم إنشاء أجمل المواقع وأكثر القواعد جلاً في الأخلاق، إلا أن اهتمام الناس كافة في الاقتراح الذي قُدِّم لهم، هو الذي تأمل الاقتراح من حيث أهميته للخير العام، والذي رفضه رغم ذلك بالإجماع، ومن دون تردد، لأنَّه مناقض للعدل ليس إلا". من جهتي لا أرى شيئاً خارق للطبيعة فيما سلف ذكره عن الأثينيين. كما أنَّ العلل نفسها التي جعلت تأسيس هذه المواقع الجليلة سهلاً جداً على الفلاسفة، تميل جزئياً لأنماض جدارة سلوك هؤلاء النامن. إذ لا يوازن الفلاسفة أبداً بين النفع والاستقامة، لأنَّ قراراتهم عامة، وأنَّ أهوائهم ومخيلاتهم لا تهتم أبداً بالمواضيع. وعلى الرغم من أنَّ الأفضلية في الحالة الحاضرة كانت مباشرة للأثينيين، إلا أنها عُرفت تحت التصور العام للمنفعة، من دون أن تُفَهَّم بواسطة أي فكرة خاصة بهم وحدهم، لذلك امتلكت تأثيراً أقلَّ اعتباراً على مخيلاتهم، [١٦٥] وإنَّها أفلَّ عنفاً، مما لو كانوا على دراية بكلِّ ملابساتها، وإنَّها

(١) أرسيتس (٥٤٠ - ٤١٨ ق.م) قائد وسياسي أثيني اشتراك في معركتي سلامين وبلاتيا .  
 لقب بالصديق لنزاهته وتقانبه في سبيل الوطن. (المترجم)  
 (٢) MONS rollin ، لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية. (المترجم)

الصعب أن نفهم كيف أن الناس كافة ظالمون وعنيفون كما هم الرجال عامة، ومع ذلك تمسكوا بالعدل بالإجماع، ورفضوا أي منفعة قيمة.

يعلم أي اغتياط تمتّنا به مؤخراً، وما تزال الذاكرة نقية وقربية العهد به، على الإرادة بشدة أكثر، من اغتياط آخر اضمحلت آثاره واندرست تقريراً. من أين ينشأ هذا، إن لم يكن لأن الذاكرة في الحالة الأولى تساعد الواهمة، وتعطي مفاهيمها قوّة وحيوية إضافية؟ لا تمنع صورة اللذة الماضية إذا كانت قوية وعنيفة، كيّفياًت القوّة والعنف هذه لفكرة اللذة في الزمان المُقبل، المتصلة بها بعلاقة التشابه.

وتشير اللذة المناسبة لأسلوب الحياة، الذي نرتبط به، رغباتنا وشهواتنا أكثر، مما تفعل لذة أخرى غريبة عنه، وتتجدد هذه الظاهرة تسييرها بالطبع نفسه.

ولا يقدر شيء على تشريب الذهن أي هوى، أكثر من حُسن البيان، الذي يمثل الموضع بأكثر الوانها حيوية وقوّة. إذ ربما نعرف في دواخلنا، أنّ هذا الموضوع قيّم وأنّ الآخر ممقوت، لكن حتى يثير الخطيب المخيلة ويعطي القوّة لهذه الأفكار، لُن تملك إلا تأثيراً ضعيفاً سواء أكان على الإرادة أم على الوجدانيّات.

لُكن حُسن البيان ليس ضروريّاً على الدوام. فرأي الآخر العاري لاسيما عندما يطبق بقوّة الهوى، سيؤدي لامتلاك فكرة الخير أو الشر تأثيراً علينا، وتلك الفكرة كانت ستبذر بالكامل لولا ذلك. وينشأ هذا من مبدأ التعاطف أو التواصل، والتعاطف كما لاحظت توأ، ليس شيئاً آخر غير تحويل الفكرة إلى انطباع بقوّة المخيلة.

ومن الجدير باللحظة، أن الأهواء الحيوية تصاحب عموماً مخيلة حيوية، وفي هذا المجال، كما في مجالات أخرى، تعتمد قوّة الهوى على مزاج الشخص، مثلما هي على طبيعة وحال الموضوع بالقدر نفسه.

ولقد لاحظت لتوّ أن الاعتقاد ليس شيئاً آخر غير فكرة حيوية متعلقة بانطباع حاضر. وهذه الحيوية ظرف ضروري لإثارة كلّ أهواينا، الساكنة كما العنيفة، حيث لا تملك قصص المخيلة المجردة أيّ نفوذ معتبر على أيّ منها. [١٦٦] فمن الضعف الكبير أن تُخَذَّل من التهَنَّ معقلأً، أو أن تصاحب بالانفعال.



## الفصل السابع

# التجاور والتبعاد في الزمان والمكان

توجد علة بسيطة وراء توجُّب أفهمة أيّ شيء مجاور لنا، سواءً أكان ذلك في المكان أم في الزمان، بحيوية وقوّة خاصةً به، كما وراء تفوقه على أيّ موضوع آخر، في تأثيره على المخيّلة. إذ تُحضرنا أنفسنا بصورة صميمية، وأيّ كان ذلك الذي يتعلّق بالنفس فإنه سيشارِكها تلك الكيفية. لكنّ عندما يتمّ إبعاد الموضوع بعيداً جداً، يفقد مزية علاقته، لماذا؟ لأنّه في تزايد بعده، تتزايد فكرته ضعفاً وغموضاً، الأمر الذي يتطلّب رِيماً فحصاً أكثر خصوصية.

لا تستطيع المخيّلة أبداً أن تتعس إشارات الزمان والمكان بالكامل، التي نوجد فيها، بل إنّها تستقبل إعلانات متكرّرة عنها من الأهواء والحواس، والتي مهما أدارت انتباها إلى مواضع بعيدة وخارجية، تبقى مضطّرة كلّ لحظة لتأمّل الإشارات الحاضرة. ومن الملاحظ أيضاً، لدى أفهمة هذه المواضع، التي تشير إليها كمواضع واقعية وذات وجود، أنّنا نأخذها في ترتيبها وأحوالها الصحيحة، ولا نقفز أبداً من موضوع لآخر، يبعد عنها، من دون أن نتأمّل، على الأقلّ بطريقَة مستعجلة، كلّ هذه المواضع التي تفصل بينهما. لذلك، عندما نتأمّل أيّ موضوع بعيداً عن أنفسنا، لا نضطر فقط للوصول إليه، أوّلاً بالمرور عبر المكان المتوسط بين ذاتنا وبين الموضوع، بل نضطر أيضاً لاستئناف تقدمنا كلّ دقيقة؛ لأنّنا نستدعي كلّ دقيقة أنفسنا وحالنا الحاضر إلى التأمّل. وندرك بسهولة أنّ هذا الانقطاع سوف يُضعف الفكرة بقطع عمل الذهن، ويعيق تركيز واستمرار الأفهمة، مثلاً ما تكون عندما نتأمّل موضوعاً أكثر قرابةً. فكلما قلت الخطوات التي تقوم بها

للوصول إلى الموضوع، وازدادت نعومة الطريق، قل إحساسنا بانخفاض الحيوة، لكنه يبقى ملحوظاً بقليل أو بكثير بما يتناسب مع درجات التباعد والصعوبة.

ستتأمل هنا إذن نوعين من المواقب، المجاورة والبعيدة، حيث تقارب السابقة، الانطباع في قوته وحيويته بواسطة علاقتها مع أنفسنا، [ ١٦٧ ] في حين تظهر اللاحقة باهتة وأكثر نقصاً، بسبب انقطاع طريقة أفهمتها لها. وهذا هو تأثيرها على المخيّلة. وإذا كان تفسيري صحيحاً، يجب أن تملّكاً تأثيراً على الإرادة والأهواء بما يتناسب معهما. فالمواقب المجاورة يجب أن تملّك تأثيراً أعلى درجة من تأثير المواقب البعيدة والنائية. وبناء على ذلك نجد في الحياة العامة، أن الرجال يهتمون على الخصوص بالمواقب، غير البعيدة جداً في المكان ولا في الزمان، ممتنعين بالمواقب الحاضرة، و تاركين ما هو بعيد لضربيات المصادفة والحظ. فإذا تكلّمت إلى رجل عما سيكون ظرفه بعد ثلاثين سنة اعتباراً من الآن، لن يلتفت إليك. بينما إذا تحدثت عما سيحدث غداً، فسوف يعيّرك انتباهه. إذ يهمنا تحطم مرأة عندما يكون في البيت، أكثر من احتراق بيت، عندما يكون ذلك خارج القطر بعيداً بعدة مئات من المدن الحليفة.

وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن التباعد في كلّ من الزمان والمكان ذو أثر كبير على المخيّلة، وبواسطة ذلك على الإرادة والأهواء، إلا أن عاقد الانزياح في المكان أقلّ من عاقد الانزياح في الزمان. إذ إنّ عشرين سنة ليست بالتأكيد سوى تباعد صغير في الزمان، بالمقارنة مع ما التاریخ عليه، وحتى مع ما قد يكون من الذكريات عند بعض الناس، وحتى أشيّ أشك فيما إذا كان التباعد بألف مدينة حلقة قادراً على إضعاف أفكارنا ضعفاً ملحوظاً أو أن ينقص أهواناً، أو حتى بأعظم تباعد في المكان يمكن لهذا الكوكب أن يستوعبه.. إذ سيخبرك تاجر من غرب الهند أنه ليس عديم الالكتراش بما يحدث في جامايكا، رغم قلة الحوادث التي امتدت نتائجها بعيداً في المستقبل، حتى يخفي الحوادث البعيدة جداً.

يتموضع سبب هذه الظاهرة بوضوح في اختلاف خاصيّات الزمان والمكان. إذ يمكن لأيّ شخص أن يلاحظ بسهولة أنّ المكان أو الامتداد، من دون أن يستفيث بالميّافيزيقاً .. يتراكب من عدد من الأجزاء المعايشة والمعروضة بترتيب معين، ذات قدرة على الحضور أمام البصر أو الشعور في الوقت نفسه. في حين

أنَّ الزمان أو التوالي على النقيض، فعلى الرغم من أنَّه يتراكب بالمثل من أجزاء، إلا أنَّه أبداً لا يقدِّم لنا أكثر من جزء واحد في كلِّ مرة، وليس ممكناً لأيِّ جزأين منه أنَّ يوجدا معاً. وتملك كيفيَّات هذه المواقع تأثيراً على المخيَّلة يتناسب مع كلِّ منها. إذ تقبل أجزاء الامتداد الاتِّحاد أمام الحواس قبولاً شديداً، وتكتسب على أساس ذلك الاتِّحاد في الواهمة، وبما أنَّ ظهور جزء واحد لا يستبعد ظهور جزء آخر، يصير التقال أو مرور الفكر عبر الأجزاء المتجاورة بواسطة ذلك أكثر سهولة. ومن جهة أخرى نجد أنَّ التناقض بين أجزاء الزمان في وجودها الحقيقي يفصِّلها في المخيَّلة، [١٦٨] الأمر الذي يزيد على تلك المَلَكة العقلية من صعوبة تعقب أثر أيِّ متواлиٍ أو سلسلة طويلة من الأحداث. إذ سيظهر كلُّ جزء منفرداً ووحيداً، ولا يستطيع أن يمتلك مدخلاً نظامياً إلى الواهمة من دون أن يُبعَد ما يفترض أن يكون جزءاً السابق مباشرة. وبهذا يسبِّب أيٌّ تباعد في الزمان انقطاع في الفكر أعظم مما يسبِّب تباعد مساوٍ في المكان، وبالتالي يضعف الفكرة بصورة كبيرة، والأهواء بالمحصلة، كونها تعتمد بدرجة كبيرة على المخيَّلة، وفقاً لنظاميٍّ.

توجد ظاهرة أخرى من طبيعة مشابهة للظاهرة السابقة، أيٌّ: النتائج الفُضلى للتبعاد في المستقبل على نتائج التباعد نفسه في الماضي. ويجد هذا الاختلاف تفسيره من جهة الإرادة بسهولة. بما أنَّه لا يمكن لفعل من أفعالنا أن يغير الماضي، فليس غريباً أن يعجز عن تحديد الإرادة أبداً. لكن من جهة الأهواء ما يزال السؤال على حاله، وعلى الأرجح يستحق الفحص.

نملك بالإضافة لنزعة التقدِّم تدريجياً عبر إشارات المكان والزمان، خصيصة أخرى في منهج تفكيرنا، تتضاد معها لتوليد هذه الظاهرة. إذ تتبع دائماً التوالي الزمانِي في ترتيب أفكارنا، ونمرُّ من التأمل بأيِّ موضوع إلى الموضوع الذي يأتي بعده مباشرة، بسهولة أكبر من المرور إلى الموضوع الذي مضى قبله. ونتعلم هذا، من ضمن أشياء أخرى، من النظام المحوظ دوماً في الروايات التاريخية. إذ لا يقدر شيء غير الضرورة المطلقة على إجبار المؤرخ على كسر نظام الزمان، ومنع الأسبقية في روايته لحدث هو في واقع الأمر لاحق لحدث آخر.

ولن يطبق هذا بسهولة على السؤال الذي بين أيدينا، إذا تأملنا ما قد لاحظته سابقاً، أنَّ الحال الحاضر للشخص هو دائمًا الحال الحاضر للمخيَّلة، وأثنا ننطلق من هناك إلى مفهوم أيّ موضوع بعيد. وعندما يكون الموضوع في الزمن الماضي، فإنَّ تقدُّم الفكر في المورِّ إليه من الزمان الحاضر منافق للطبيعة، مثل المسير من نقطة زمنية إلى تلك النقطة السالفة، ومن تلك إلى نقطة أخرى سالفة، بالتعارض مع المجرى الطبيعي للمتوالية. من جهة أخرى، عندما نثير تفكيرنا إلى موضوع في المستقبل، يجري وهمنا على طول التيار الزمني، ويصل إلى الموضوع بواسطة ترتيب يبدو طبيعياً على نحو عظيم، بالمرور دوماً من نقطة زمنية أولى [١٦٩] إلى نقطة لاحقة لها مباشرةً. يُسَعِّفُ هذا التقدُّم السهل للأفكار المخيَّلة، ويحملها على أفهمَة موضوعها في ضوء أقوى وأكثر تاماً، منه عندما تُعَاقِّ على نحو مستمر في مورونا، ونجرِّ على مغالبة الصعوبات الناشئة عن نزعة الواهمة الطبيعية. لذلك تملك درجة صافية من التباعد في الماضي تأثيراً أعظم، في قطع و إضعاف الأفهمَة .. من درجة أكبر في التباعد في المستقبل. ويشتق من هذا التأثير الذي لها على المخيَّلة، تأثيرها على الإرادة والأهواء.

يوجد سبب آخر، يساهِمُ مع الأول في الآخر نفسه، وينطلق من خاصية الواهمة نفسها، التي نضطر بواسطتها إلى تعقب متوالية الزمان بواسطة متوالية مشابهة من الأفكار. وعندما نتأمل انطلاقاً من الحالة الحاضرة نقطتين من الزمان متساوietين في البعد في المستقبل وفي الماضي، فمن الواقع أنَّ علاقتهما بالحاضر متساوية تقريباً، إذا كان التأمل بشكل مجرد. لأنَّ المستقبل سيكون في وقت ما حاضراً، مثلما كان الماضي حاضراً ذات مرة. لذلك إذا استطعنا، أن نزيل خاصية المخيَّلة هذه مسافة متساوية في الماضي وفي المستقبل، فإنَّها ستملك تأثيراً مشابهاً. وليس هذا صحيحاً فحسب، عندما تبقى الواهمة مثبتة، وتستعرض المستقبل والماضي من الحالة الحاضرة، بل أيضاً عندما تغير حالها وتضعنا في فترات مختلفة من الزمان. فمن الجهة الأولى، لدى افتراض أننا موجودون في نقطة من الزمان فاصلين بين الحال الحاضر وموضوع المستقبل،

نجد أنَّ موضوع المستقبل يقترب منا، والماضي يتراجع ويصبح أكثر بعدهاً، لذا من جهة أخرى، لدى افتراض أننا موجودون في نقطة من الزمان فاصلين بين الحاضر والماضي، فإنَّ الماضي يقترب إلينا، ويصبح المستقبل أكثر بعدهاً. لكن بسبب خاصية المخيلة المذكورة أعلاه، نختار بالأحرى أن نثبت تفكيرنا على نقطة الزمان الفاصلة بين الحاضر والمستقبل، أكثر من أن نثبته على نقطة الزمان الفاصلة بين الحاضر والماضي. إننا نقدم أكثر مما تختلف بوجودنا، ونتبع ما يبدو متواالية زمانية طبيعية، منطلقين من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل. لذلك لا يملك تباعدان متساويان في الماضي والمستقبل، الأثر نفسه على المخيلة، وذلك لأننا نعتبر الأول ازدياداً مستمراً، والآخر تقصاناً مستمراً. [١٧٠] وتحسب الواهمة سلفاً مجرى الأشياء، وتستعرض الموضوع في ذلك الشرط، الذي يميل إليه، فضلاً عن ذلك الشرط، الذي يشار إليه بالحاضر.





## الفصل الثامن

# استطراد في البحث نفسه

نكون هكذا قد فسرنا ثلاثة ظواهر، بدت مهمة للغاية. لماذا يضعف التباعد الأهمية والهوى؟ ولماذا يملك التباعد الزماني تأثيراً أعظم من تأثير التباعد المكاني؟ ولماذا يملك التباعد في الزمان الماضي تأثيراً أعظم من التباعد في زمان المستقبل؟ أما الآن فيجب أن نتأمل ثلاثة ظواهر، تبدو بطريقة ما مقلوب هذه الظواهر. لماذا يزيد التباعد الكبير من تبعينا واعجابنا بالموضوع؟ ولماذا يزيد التباعد الزماني إعجابنا أكثر مما يزيد التباعد نفسه في المكان؟ وأكثر إذا كان في الزمان الماضي منه إذا كان في زمان المستقبل؟ وسوف تبرر طرافة الموضوع كما أرجو إطالتي الكلام عنه لبعض الوقت.

عند البدء بالظاهرة الأولى، لماذا يزيد التباعد الكبير من تبعينا واعجابنا بالموضوع؟ من الواضح أن مجرد النظر والتمعن بأيّ عظمة، سواء أكانت متوازية أم ممتدّة، يوسع الروح ويعطيها بهجة ولذة محسوسة، فتُعتبر كلّ الموضعين مثل السهل الفسيح والمحيط والأبدية والمتوازية من عدة عصور مواضع مسلية، وتتوقّ أيّ شيء لا يتصاحب جماله، مهما كان، مع عظمة تتناسبه. الآن عندما يتم استحضار موضوع بعيد جداً إلى المخيلة، تتأمل تلقائياً التباعد الفاصل، فتتلقى الغبطة المألوفة، لحصولنا بواسطته ذلك على بعض العظمة والجلالة. لكن عندما تمرّ الواهمة بسهولة من فكرة إلى أخرى متعلقة بها، وتتقلّ إلى الثانية كلّ الأهواء المثارة بواسطّة الأولى، فإنّ الإعجاب الموجّه إلى التباعد، ينتشر تلقائياً فوق الموضوع البعيد. ونجد على ذلك، أنه ليس من الضروري أن يكون الموضوع بعيداً عنّا فعليّاً، لكنّه يثير إعجابنا، بل يكفيـ إذا استطاع بواسطّة تداعي الأفكار

ال الطبيعي .. أن ينقل فكرنا إلى تباعد عظيم، مهما يكن، إذ سنحسب الرحالة العظيم، شخصاً خارقاً على الرغم من وجوده معنا في الفرفة نفسها، كذلك سنقدر الميدالية الإغريقية دائماً على أنها تحفة قيمة رغم وجودها في خزانتنا. هنا، ينقل الموضوع فكرنا إلى التباعد، بواسطة انتقال طبيعي، بينما الإعجاب الذي يثير عن ذلك التباعد، [١٧١] يقفل عائداً إلى الموضوع، بواسطة انتقال طبيعي آخر.

يملك التباعد في الزمان تأثيراً أكثر تميزاً من تأثير التباعد في المكان، على الرغم من أن أي تباعد عظيم يولد إعجاباً بالموضوع البعيد. فالتماثيل النصفية والنقوش القديمة ذات قيمة أكثر بكثير من الطاولات اليابانية، ولا داع لذكر الإغريقية والرومانية، فمن المؤكد أنها نشير بإجلال للكلدايين والمصريين القدماء، أعظم مما نشير للصينيين والفارسيين المعاصرين، ونبذل جهوداً لا جدوى منها لتوضيح تاريخ، أو تعين أوقات حوادث الكلدايين والمصريين، أكثر مما سيكلفنا القيام ببرحالة نحو الصينيين والفارسيين، الذين نعلم يقيناً شخصيتهم وتعليمهم وحوكمنهم. وسوف أضطر للاستطراد في الكلام، من أجل شرح هذه الظاهرة.

يملك أي تحد، لا يثبّتنا ولا يرهبنا بصورة كليّة تأثيراً معاكساً بالآخر، الأمر الذي يعتبر كيّفيّة مميزة جداً في الطبيعة الإنسانية، إذ يلهمنا بابته وشم أكثر من طبيعين. فعند تجمّع قوائنا للتغلب على التحدى، ننشط الروح، ونعطيها سمواً لن تترعرّف عليه أبداً بغير هذا. حيث تجعلنا المطاوعة غير شاعرين بقوائنا، التي تحولها إلى قوى عديمة النفع، في حين يوّقظها التحدى ويستخدمها. ويعتبر العكس أيضاً صحيحاً، فالتحدى لا يوسع الروح فقط، بل إن الروح عندما تمتلئ بالشجاعة والشّم، تفشد التحدى بطريقة ما.

Spumantemque Dary pecora inter inertia votis<sup>١</sup>

Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem"

(١) النص من اللغة اللاتينية ولم أوفق إلى ترجمته. (المترجم)

ويعتبر ذلك الذي يدعم ويشغل الأهواء طيباً، مهما يكن، وعلى النقيض، يصبح ذلك الذي يضعفها ويهنها ممقوتاً عندنا، مهما يكن. وبما أن التحدي يملك التأثير الأول، في حين يملك التيسير التأثير الثاني، فلا عجب أن يرغب الذهن بالسالفة، في أوضاع معينة، ويُعرض عن اللاحقة.

وتملك هذه المبادئ تأثيراً على المخيلة مثلاً تملكه على الهوية. وحتى نقطع بهذا نحتاج فقط لتأمل تأثير الأعلى والأعمق على تلك الملة. فـ"ارتفاع عظيم في المكان" يوصل نوعاً من الزهو أو الروعة إلى المخيلة، ويعطي سمواً مزعمواً فوق هؤلاء الذين يتموضعون في الأسفل، والعكس بالعكس. فالمخيلة الرائعة والقوية تنقل فكرة الارتفاع والسمو. ومن هنا إنما ينشأ، ربطنا فكرة الخير [١٧٢] بطريقة ما أيّاً كانت مع فكرة العلو، وربطنا فكرة الشر مع فكرة الانخراط. إذ يفترض أن تكون السماء في الأعلى، والجحيم في الأسفل. كما يدعى الوسواس النبيل بالملائكة الرائعة والراقية. *Atque Udam Spernit Humum Fugiente Penna*<sup>١</sup> وعلى النقيض يُنْمِط التصور النافه والسوقى الانحطاط أو الخسنة من دون فرق. ويدعى الفلاح ارتفاعاً، وتدعى النائبة سقوطاً. ويُشترط أن يتربع الملوك والأمراء على قمة المصالح الإنسانية، بينما قيل إنَّ الفلاحين والعاملين باليأومة في أدنى المواضع. ولا تعتبر هذه المناهج في التكثير والتبشير عن أنفسنا ذات عواقب قليلة الأهمية، كما يظن للوهلة الأولى.

يتضح للحسن العام كما للفلسفة، عدم وجود فرق طبيعي أو جوهري بين الارتفاع والانخراط، وأنَّ هذا الفرق ينشأ فقط عن جاذبية المادة، التي تولد حركة من الأول إلى الآخر. فالاتجاه نفسه الذي يُدعى في هذا الجزء من الكوكب ارتفاعاً، يسمى هبوطاً في الموضع المقابل لنا على الطرف الآخر من الكوكب، الأمر الذي لا ينشأ عن شيء آخر سوى ميل الأجسام المتقاض. الآن، من المؤكد أنَّ ميل الأجسام التي تستغل شغلاً متواصلاً على أحاسيسنا، يولد بالتعود ميلاً مشابهاً في الواهمة، وذلك يكون عندما نتأمل أيَّ موضوع ذو موقع مرتفع، حيث تعطينا

---

(١) النص من اللغة اللاتينية ولم أوفق إلى ترجمته. (المترجم)

فكرة وزنه نزوعاً لنقله من المكان الذي يتوضع فيه إلى المكان الذي تعته مباشرة، وهكذا دوالياً حتى نصل إلى الأرض التي توقف الجسم ومخيلتنا على حد سواء. ولسبب مشابه نشعر بصعوبة في الارتفاع، ولا نمر من الدونى إلى ما يتوضع فوقه من دون نوع من الألأي، كما لو أن أفكارنا قد اكتسبت نوعاً من الجاذبية من مواضيعها. وكبرهان على هذا، لا نجد أن التيسير الذي درس بقدر كبير في الموسيقى والشعر، يُدعى وقعة أو إيقاع التاغم أو الدور، وأن فكرة التيسير توصل فكرة السقوط، بالطريقة ذاتها التي يولّد السقوط فيها التيسير<sup>٦</sup>

لذلك طالما أن المخيلة في الجريان من الأسفل إلى الأعلى، تجد تحدياً من كيافياتها ومبادئها الداخلية، وطالما أن الروح عندما ترتفع بالفرح والشجاعة، تشد بطريقة ما التحدي، وترمي نفسها بهمة في أيّ موقع من موقع التفكير أو الفعل، حيث تلتقي شجاعتها بالسادة لتفديها وتوظفها، مما يؤدي إلى قيام أي شيء، ينشط [١٧٢] وينعش الروح سواء أكان ذلك بدغدغة الأهواء أم المخيلة، بنقل هذا الميل للارتفاع تلقائياً إلى الواهمة، ويجبرها على السير بعكس تيار أفكارها وتصوراتها الطبيعية. يناسب هذا التقدم الطموح من المخيلة مزاج الذهن الحالي، ويدلّاً من أن تخدم الصعوبة همة ونشاطه، تملك تأثيراً مناقضاً بتأيده، وزيادته. ولهذا السبب تقترب الفضيلة والعقربة والسلطة والثراء بالعلو والرفة، مثلما يتّحد الفقر والعبودية والجهالة مع السقوط والسفالة. وإذا كان الحال معنا كما يمثّله ميلتون<sup>(١)</sup> Milton مشابهاً لحال الملائكة، من السقوط مشؤوم بالنسبة إليها، والتي لا تقدر على الانحدار من دون مكافحة وإرغام، فإن ترتيب الأشياء هذا سوف ينقلب كلية، وسيظهر من حينها أن طبيعة الارتفاع والسقوط بذاتها مشتقة من الصعوبة والنزوع، وبالمحصلة كلّ أثر من آثارهما ينشأ عن ذلك الأصل. ينطبق كلّ هذا بسهولة على السؤال الحالي، لماذا يولّد التباعد الكبير في الزمان إجلالاً للمواضيع البعيدة أعظم مما يولّد تباعد مماثل في المكان؛ لأن المخيلة تحرّك بصعوبة في المرور من حصة زمنية إلى أخرى، أكبر منها في

---

(١) لم نوفق إلى ترجمة هذه الشخصية . (المترجم)

الانتقال عبر أجزاء المكان؛ وذلك لأنَّ المكان أو الامتداد يبدو لأحساسنا متحداً، بينما يبدو الزمان أو المتوازية دائماً مكسراً ومقسماً. وعندما تقترب هذه الصعوبة مع تباعد صغير، فإنَّها تقاطع وتضعف الواهمة، لكنَّها تملك تأثيراً منافضاً في الإنزياح العظيم. فالذهن المترقي بجسمامة موضوعه، يزداد ارتقاءً بصعوبة الأفهمة، ولأنَّه مكره على استئناف جهوده في الانتقال من جزء إلى آخر في الزمان، في كل لحظة، يشعر بمزاج أكثر جلاًًا وشدةً، في الانتقال عبر أجزاء المكان، حيث تسهل الأفكار على طول الخط بسهولة ويسر. في هذا المزاج، تمنحنا المخيَّلة المارة، كالمعتاد، من تأمل التباعد إلى منظر المواقع البعيدة، جلاًًا يتناسب معها، وهذه هي العلة في اعتبار كل آثار أهل الأزمنة القديمة نفيسة جداً في أعيننا، وظهورها أكثر قيمة مما يحضر حتى من أقاصي أجزاء العالم.

كما لاحظت أنَّ الظاهرة الثالثة ستكون إثباتاً كاملاً للقول: لا يملك كلَّ إنزياح في الزمان تأثيراً في توليد الجلال والتبجيل. فتحن لا تقدر على تخيل أنَّ ذريتنا سوف [١٧٤] يبدونا، أو أنَّ يعادلوا أجدادنا. وهذه الظاهرة هي الأكثر تميِّزاً، لأنَّ أيَّ تباعد في المستقبل لا يضعف أفكارنا بالقدر نفسه لتباعد مماثل في الماضي. ورغم أنَّ الإنزياح في الماضي، عندما يكون عظيماً، يزيد من أهوائنا إلى أبعد مما يزيدها إنزياح مشابه في المستقبل، إلا أنَّ إنزياحاً صغيراً يملك تأثيراً أعظم في إنقاذهما.

ننوه في طريقتنا العامة في التفكير في نوع من الموقف المتوسط بين الماضي والمستقبل، وتجد مخيَّلتنا نوعاً من الصعوبة في الجريان على طول السابق، ويسراً في تتبع مجري الآخرين، وبالمثل تقل الصعوبة مفهوم الارتفاع وينقل التيسير المفهوم النقيض. من هنا نتخيل أنَّ أجدادنا، بوجه من الوجه، أرفع درجة منها، وأنَّ ذريتنا أحط درجة. ولا تصل مخيَّلتنا إلى الأول من دون جهد، في حين تصل بسهولة إلى الآخر، حيث يُضعف الجهد الإدراك، عندما يكون التباعد صغيراً، لكنَّه يوسع وينعش المخيَّلة، عندما يتصاخب مع موضوع مناسب. ومن جهة أخرى، يساعد اليسر الواهمة عند الإنزياح الصغير، لكنَّه يقلع عن ذلك عندما يتأمل أيَّ مسافة كبيرة.

ولن يكون مستهجناً، قبل أن نترك هذا الموضوع عن الإرادة، أن نلخص في بعض كلمات، كلّ ما قيل بخصوصها، لكي نضعه كله بدقة أكبر أمام عيني القارئ. ما نفهمه عموماً بالهوى، إنّما هو انفعال محسوس وعنيف في الذهن، عندما يحضر أيّ شرّ أو خير، أو أيّ موضوع، يكون مناسباً بالتشكيل الأصلي للأحكام، لإثارة الشاهية. وتعني بالعقل وجوداليّات من النوع السابق نفسه، لكنّها تشتمل بهدوء أكبر، ولا تسبّب اضطراباً في المزاج، الأمر الذي يقودنا رويداً رويداً إلى الحكم عليها بصورة خاطئة، ويحملنا على الإشارة إليها كنتائج للأحكام الفكرية ليس إلا. وتتنوع آثار وأسباب هذه الأهواء العنيفة والساكنة على حد سواء بصورة كبيرة، وتعتمد بدرجة كبيرة على المزاج والطبع الخاصان بكلّ إنسان بصورة فردية. ويقول عام، تملك الأهواء العنيفة تأثيراً قوياً على الإرادة أكبر من الساكنة، على الرغم من أنّنا نجد غالباً أنّ الأهواء الساكنة، عندما تؤيد بالتفكير وتؤازر بالعزيمة، من الممكن أن تسيطر على الأهواء العنيفة حتى في حركاتها الأكثر شدة. وما يشير الشك في هذا الأمر برمته، هو أنّ الهوى الساكن يمكن أن يتغير بسهولة إلى هوى عنيف، إنّما بتغير في المزاج، أو بتغير في ظروف وأحوال الموضوع، [١٧٥] كما يحدث مثلاً عند افتراض القوّة من أيّ هوى مصاحب، بالتعود أو بإثارة المخيلة. وبناء على هذا الصراع بين الهوى والعقل، كما يُدعى، تتّسع الحياة الإنسانية، ويصير الرجال أكثر اختلافاً ليس عن بعضهم فقط، بل أيضاً عن ذواتهم باختلاف الأوقات. ولا تستطيع الفلسفة أن تفسّر إلا القليل من حوادث هذه الحرب، أيّ الأكثر عظمة وتأثيراً فقط، لذلك ستترك كلّ الأحداث الصفيرة والثورات الأكثر دقة، بما أنها تعتمد على سفاسف المبادئ الدقيقة التي لا تدركها.



## الفصل التاسع

### الأهواء المباشرة

نلاحظ بصورة سهلة، أنَّ الأهواء المباشرة وغير المباشرة كلتاها، مؤسَّستان على الألم واللذة، وأنَّ توليد الْأَلَمِ وجذانِيَّ من أيِّ نوع، يستلزم حضور بعض الخير أو الشرِّ فقط. وبناءً على إزاحة الألم واللذة، تقع مباشرة إزاحة للمحبَّة والبغضَّة، الزَّهْوُ والضَّعْمَة، الرُّغْبَى والصَّدُودَ، وإزاحة لمعظم انتطباعاتنا الثانوية أو التأملية.

وتعتبر الانتطباعات التي تنشأ عن الخير والشرِّ نشوئاً تلقائياً، مع القليل من التجهيز، أهواءاً مباشرة مثل الرغبَى والصَّدُودَ، العَقْنَى والفرح، الرجاء والخوف، وصولاً إلى العزم. إذ يجتمع الذهن بواسطة غريزة أصلية إلى توحيد ذاته مع الخير وتجنب الشرِّ، على الرغم من إدراكه لهما كأفكار ليس إلا، واعترافه بوقوع وجودهما في فترة من الزمان المُقبل، أيًّا كانت.

لكن على فرض وجود انتطاب مباشر لاذِ أو اليم، ينطلق من موضوع يتعلَّق بأنفسنا أو بالآخرين، فإنَّ هذا لا يمنع النزوع أو الصدود، مع الانفعالات العاقبة، لكنه يثير بالتضادِّ مع مبادئ معينة قابعة في الذهن الإنسانيِّ الانتطباعات الجديدة من الزَّهْوُ أو الضَّعْمَة، المحبَّة أو البغضَّة. ويبيِّن ذلك النزوع الذي يوحَّدنا مع الموضوع أو يفصلنا عنه مستمراً في العمل، لكن مع الاقتران بالأهواء غير المباشرة، التي تثُور من علاقة مزدوجة انتطباعية وفكِّرية.

وتعطي هذه الأهواء غير المباشرة بدورها قوَّة إضافيَّة للأهواء المباشرة، وتزيد من رغبتنا أو صدودنا عن الموضوع، على اعتبار أنَّها حلبة أو مزعجة دوماً. إذ يولد طقم من الملابس الجميلة لذَّة من جماله، وهذه اللذة تولَّد الأهواء

المباشرة، أو انطباعات الرغبي والعزم. [١٧٦] أيضاً، عندما يتم التمتع بهذه الثياب، بما هي منتمية لأنفسنا، فإن العلاقة المزدوجة تقل لنا عاطفة الزهو، وهو هوى غير مباشر، واللذة التي تصاحب ذلك الهوى، ترجع إلى الوجданيات المباشرة، وتعطي قوة جديدة لرغبتنا أو لعزمنا، فرحاً أو رجائنا.

ويولد الخير فرحاً عندما يكون محققاً أو مرجحاً. ويشير الشر غالباً أو حزناً عندما يكون في الحال نفسه. وإذا كان الخير أو الشر مُلتبساً، فإنه يثير الخوف أو الرجاء، تبعاً لدرجات الشك على هذا الجانب أو على الآخر.

وتثور الرغبي عن الخير بما هو خير بسيط، ويشتق الصدود من الشر، كما تعبّر الإرادة عن نفسها، عندما يصاحب أي فعل من أفعال العقل أو الجسد، الخير أو غياب الشر.

وتثور الأهواء المباشرة بصورة متكررة من باعث أو غريزة فطرية، لا يمكن تعليلها بشكل دقيق بالإضافة للخير والشر أو بكلمات أخرى الألم واللذة. ولدينا من هذا النوع، الرغبي في إيقاع العقاب بأعذائنا، والرغبي في السعادة لأصدقائنا، والجوع، والشهية الجنسية، وقليل من الشاهيات الجسدية الأخرى. وتولد هذه الأهواء بقول صحيح .. الخير والشر، ولا تتعلق منها، مثل الوجدانيات الأخرى.

ولا يedo أن أيّاً من الوجدانيات المباشرة يستحق انتباها المخصوص، باستثناء الرجاء والخوف، اللذان سننعني هنا لتفسيرهما. فمن الواضح، أنّ الحديث نفسه، الذي يولّد بتحققه المثبت الفمّي أو الفرح، يثير دوماً الخوف أو الرجاء، عندما يكون مرجحاً ومشكوكاً فيه فقط. لذلك، لكي نفهم لماذا يصنع هذا الطرف هرفاً كبيراً كهذا، يجب أن نتأمل ما قد قدمته للتّو في الكتاب السابق والذّي يتعلّق بطبيعة الاحتمال.

ينجم الاحتمال من تعارض الحظوظ أو الأسباب المتغيرة، حيث لا يسمح للذّهن من خلالها أن يثبت على أيّ من الوجهين، بل ينتقل بلا انقطاع من جهة إلى أخرى، فيُجبر في اللحظة الأولى على اعتبار الموضوع موجوداً، وفي لحظة أخرى يقرّ النقيض. إذ تتدبّر الخيّلة أو الفاهمة، سُمّها ما شئت، بين الأفكار

المتعارضة، وعلى الرغم من أنَّ إمكانية إدارتها إلى الجانب الأول غالبة أكثر من إدارتها إلى الجانب الآخر، إلا أنَّه من المستحيل عليها، بسبب التعارض بين الأسباب والحظوظ، أن تستقر على أيِّ منها. حيث تسود الحجج المُؤيدة والحجج المُعارضة للتساؤل بالتناوب، والذهن الذي يستعرض الموضوع في ضوء مبادئه المتعارضة، [١٧٧] يجد تناقضاً كبيراً يدمّر بالكلية جميع الآراء اليقينية المعترف بها.

افتراض من ثمَّ أنَّ الموضوع، الذي نشك بواقعيته، موضوع للرُّغبي أو للصادود، فمن الواضح، أنَّ الذهن سيشعر بانطباع مؤقت من الفرح أو الحزن، تبعاً للجانب الذي يدير إليه نفسه، الأول أو الآخر. أمَّا الموضوع الذي نرُغب بوجوده، فإنه يمنحك افتياطًا، عندما نتأمل الأسباب التي ولدته، ويشير للعلة نفسها غمًّا أو إزعاجاً بالتأمل المعاكس، لذلك مثلاً تقسم الفاهمة في كلِّ الأسئلة المرجحة بين إشارات النظر المتناقضة، تقسم الوجادات، بالطريقة نفسها، بين الانفعالات المتعاكسة.

الآن إذا تأملنا الذهن الإنساني، من جهة الهُوَيَّة، سنجد أنَّ طبيعته ليست من طبيعة الآلة الموسيقية المزمارية، التي تفقد الصوت، في سيرها وفق النوتات، مباشرة بعد أن يتوقف التنفس، لكنه بالأحرى يشبه آلة موسيقية وترية، حيث يستبقي الاهتزاز، بعد كلِّ طرقة، بعض الصوت الذي ينذر تدريجياً وعلى درجات صفيرة. وتعتبر المخيلة رشيقه وسريعة بصورة حادة، في حين تعتبر الهُوَيَّة بطيئة ومتملمة، ولهذه العلة، عندما يحضر أيُّ موضوع، قادر على توهير تشكيلاً من الأفكار للمخيلة، وأخرى من الانفعالات للهُوَيَّة، لن تولد كلِّ طرقة إشارة انفعالية منفصلة ومتميزة، على الرغم من أنَّ الواهمة قد تغير أفكارها بسرعة كبيرة، بل سيبقى الانفعال الأول دائماً مختلطًا ومرئياً مع الآخر، وبهيمن هو الفرح أو الأسى في التركيبة تبعاً لما يجذب الاحتمال إليه، خيراً أم شرّاً، لأنَّ طبيعة الاحتمال تعني إلقاء عدد كبير من الأفكار أو الحظوظ على الجانب الأول، أو تكرار الهُوَيَّ الأول، وهو الشيء نفسه، لعدد كبير من المرات، أو درجة عالية من ذلك الهُوَيَّ، الذي تجمعت فيه الأهواء المشتّة. ويعني ذلك

بكلمات أخرى، أن القوى والفرج يتشابهُما بعضهما ببعض، بواسطة أفكار المخيّلة المتناقضة، يوَلَّان بالتحادهما أهواه الرجاء والخوف.

ينطلق في هذا الصدد تساؤل فضولي جداً يتعلّق بتصاد الأهواء، وهو مدار بحثنا الحالي. فمن الظاهر للعيان، عند حضور مواضيع الأهواء المتضادة في الوقت نفسه، بجانب زيادة الهوى المهيمن (الذى تم تفسيره للتّو، والذي يثور عموماً عند هزّها أو [١٧٨] صدمها لأول مرة)، يحدث أحياناً وقوع كلا الهوىَن على التوالي، وعلى فترات زمنية قصيرة، وأحياناً يدمّران بعضهما بعضاً، ولا يقع أيٌّ منها، وأحياناً يبقيان متعددين في الذهن. لذلك نتساءل بأيٍّ حُجَّة يمكننا أن نفسّر هذه التشكيلات؟ وما المبدأ العام الذي يمكننا إرجاعها إليه؟

وتقع الأهواء المتضادة بالتناوب، عندما تثور من مواضيع مختلفة كلية؛ لأن نقص العلاقة الفكرية يفصل الانطباعات عن بعضها بعضاً، ويعيق تعارضها. لذا عندما يُكرَّب رجل بخسارة دعوى قضائية، ويسعد لولادة ابن له، نجد أنَّ الذهن المنقل من الموضوع البديع إلى القاجع، بالرشاقة القادرة على إنجاز هذه الحركة أياًً كانت، يلطف سرًا الوجدان الأول بالأخر، ويُقْنَى بينهما في حالة من الحياديّة. ويتمّ بلوغ ذلك الموقف الساكن بسرعة أكبر، عندما يكون الحديث نفسه من طبيعة مختلفة، ويعتني في ظروفه المختلفة على شيء ما مناوىٍ وأخر مُسَعد. لأنَّه في تلك الحالة، يصبح كلا الهوىَن المختلطين مع بعضهما بعضاً بواسطة العلاقة، مدمرِين لبعضهما بعضاً، ومن ثم يتركان الذهن في سكينة تامة.

لكن على فرض، في المقام الثالث، أنَّ الموضوع ليس مركجاً من الخير والشرّ، بل تم تأمله كموضوع محتمل أو غير محتمل، مهما تكون الدرجة، أعتقد في تلك الحالة، أنَّ الهوىَن المتناقضين سيحضران كلاماً في الروح في الوقت نفسه، ويدلاً من تدمير وتعديل بعضهما بعضاً، سوف يتعايشان مع بعضهما، ويولّان انطباعاً أو أثراً وجدانياً ثالثاً بواسطة اتحادهما. إذ لا تقدر الأهواء المتضادة على تدمير بعضها بعضاً، إلاً عندما تصادم حركاتها المضادة بصورة دقيقة، وتعاكس في اتجاهها، وفي الإحساس الذي تولّه. ويعتمد هذا التصادم المستقيم على العلاقات الفكرية التي اشتَقَّتُّ الأهواء منها، وهو مُحكم، بكثير أو بقليل، تبعاً لدرجات العلاقة. وفي حالة الاحتمال تترابط الحظوظ المضادة إلى درجة

أنّها، تُحدّد ما يتعلّق بوجود أو لا وجود الموضع ذاته. لكن هذه العلاقة بعيدة عن أن تكون مُحكمة، طالما أنّ بعض الحظوظ تتوضع على جانب الوجود، والآخريات على جانب اللاوجود، إذ إنّها مواضيع متناقضة بجملتها. ومن المستحيل بروبة ثابتة واحدة أن تستعرض الحظوظ المتعارضة، والحوادث التي تعتمد عليها، بل من الضروري، [ ١٧٩ ] أن تسير المخيّلة بالتناوب من الأول إلى الآخر. فكلّ فكرة في المخيّلة تولّد هواها الخاص، الذي ينحّط على درجات، ويُتبع باهتزاز محسوس بعد الطرقة. ويحفظ عدم التكافؤ بين الأفكار الأهواه من التصادم على خط مستقيم، إذا جاز التعبير، حتى أنّ علاقتها تكفي لخلط انفعالاتها الباهتة. وتبعاً لهذه الطريقة يثور الرجاء والخوف من اختلاف خليط الأهواه المتعارضة بين الفم والفرح، ومن اتحادهم واقتراحهم الناقص.

وبناءً على كلّ ما سبق، يخلف أحد الهوّين المتصادين الآخر بالتناوب، عندما ينشأ عن مواضيع مختلفة، ويدمر أحدهما الآخر بصورة متبدلة، عندما ينطلقان من أجزاء مختلفة من الموضوع نفسه، ويعايشان، ويختلط أحدهما بالآخر، عندما يتمّ استقامتها من الاحتمالات أو الحظوظ المتضادة وغير المتاضرة، التي يعتمد عليها موضوع أيّ منها. ويرى تأثير العلاقات الفكرية بوضوح في هذا الأمر برمته. فإذا كانت مواضيع الأهواه المتناقضة مختلفة بالكامل، فإنّ الأهواء تشبه شرابان متعاكسان في زجاجتين مختلفتين، حيث لا يملكان أيّ تأثير على بعضهما بعضاً. وإذا اتصلت المواضيع بشكل حميمي، فإنّ الأهواء تشبه مادة قلوية وأخرى حمضية، ما إن تختلطان حتى يدمّران بعضهما بعضاً. وإذا كانت العلاقة أكثر نقصاً، وتتألف من الأفكار المتناقضة عن الموضوع نفسه، تشبه الأهواء الزيت والخل، اللذين لا يتحدّان ولا يندمجان بشكل تام، مهما اخطلتا.

وستكون أكثر فاكراً اختصاراً في براميننا، طالما أنّ الفرضيات المتعلقة بالرجاء والخوف تحمل برهانها دائمًا معها. فقلة من الحجج القوية أفضل من حجج كثيرة ضعيفة.

تثور أهواء الخوف والرجاء عندما تتساوى الحظوظ على كلا الجانبين، ويستحيل اكتشاف تفوق جانب على آخر. وفي هذا الوضع لن تكون الأهواه في

أقوى حالاتها، لأنَّ الذهن عندها لا يملك إلَّا أساساً ضعيفاً ليعتمد عليه، بل سيُقذف بياهتمال في أعظم شك ممكن. أضعف درجة عالية من الاحتمال إلى جانب الفَمِي، ترى حالاً ذلك الهوى ينشر ذاته على تلك التركيبة، ويصيغها بالخوف. وإذا زدت الاحتمال، ويواسطة ذلك زدت الفَمِي، ساد الخوف أيضاً وأيضاً، إلى أن يصيغ في النهاية دون إحساس، مثلاً يتناقض الفرح بتواصل إلى الحزن النقي. وبعد أن تكون قد أوصلته إلى هذا الموقف، أنقص الحزن، وفقاً للطريقة نفسها التي زدته بها، يانتناص الاحتمال على ذلك الجانب، [ ١٨٠ ] وسترى أن الانفعال يتوضّح كلّ دقيقة، حتى يتحول بطريقة غير محسوسة إلى الرجاء، الذي يسير ثانيةً، تبعاً للطريقة ذاتها، على درجات بطيئة، إلى الفرح مثلاً زدت ذلك الجزء من التركيبة بواسطة زيادة الاحتمال. أليس هذه براهين واضحة على أنَّ أهواء الخوف والرجاء اختلالات من الفَمِي والفرح، عندما تجد أنَّ أيّ منها يتفسّر قليلاً أو كثيراً بما يتناسب مع رفعك أو انتصاك لكميته، الأمر الذي يشبه البرهان، في علم البصريات، على أنَّ الشعاع الشمسي المتألق الماز من خلال موشور، إنما هو تركيب لشعاعين آخرين؟ أنا متأكد أنَّه لا الفلسفة الطبيعية ولا الأخلاقية تعرف ببراهين أقوى من هذه.

ينقسم الاحتمال إلى نوعين، إما عندما يكون الموضوع بذاته مُلتبساً فعلاً، وينتَحدَّ بالصادفة، أو عندما يكون الموضوع على الرغم من تتحققه تواً، مُلتبساً بالنسبة إلى ملكتنا الحاكمة، التي تجد العديد من البراهين على كلّ جانب من التساؤل. ويسبب كلا هذين النوعين من الاحتمالات الخوف والرجاء، اللذين يمكنهما أن ينجمما فقط عن تلك الخاصية، التي يتفقان فيها، الا وهي الالتباس والتقلّب التي يطلقانها على المخيلة، بواسطة التضاد بين الأفكار، الأمر المشترك فيما بينهما.

يولد الخير أو الشر المحتمل الرجاء أو الخوف بشكل عام؛ لأنَّ الاحتمال يسبّب تلقائياً، خليطاً مشابهاً ومُلتبساً من الهوى، لأنَّه منهج متغير ومتقلّل في استعراض الموضوع. لكن يمكننا أن نلاحظ أنَّ أهواء الخوف والرجاء ستثور، أينما تم إنتاج هذا الخليط من أسباب أخرى، حتى لو لم يكن هناك احتمال، الأمر الذي يجب أن نجيز له ليكون برهاناً على الفرضية الحالية.

ويولد الشر، الذي يُدرك بالكَدَ كأمر محتمل الواقع، الخوف في بعض الأوقات بصورة فعلية، خاصة إذا كان عظيماً جداً. إذ لا يمكن للمرء أن يفكر بالام وأوجاع مفروطة من دون الارتعاش، حتى لو كان في أصغر احتمال ممكن لخطر معاناتها. حيث تعيش عظمة الشر عن صفر الاحتمال، هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الإحساس متوجب على نحو متساو، كما لو أن الشر أكثر احتمالاً. وتملك نظرة واحدة أو لمحَة على السابق، الأثر نفسه لعدة لمحات على الأخير.

لكن الشرور التي تسبب الخوف، ليست الشرور المحتملة الحدوث فقط، بل تسببه حتى بعض الشرور المستحيلة، مثلاً عندما ترتجف على شفير المهاوية، على الرغم من علمنا أننا في أمان تامٌ، وأتنا تحفظ بها في قائمة اختياراتنا فيما إذا كنا سنقدم خطوة أبعد. حيث ينشأ هذا عن الحضور المباشر للشر، الذي يؤثُر على المخيلة بالطريقة ذاتها فيما لو كان محققاً، [١٨١] لكنه يتقلص مباشرة عند تصادمه مع التأمل في أمانتنا الخاص، ويسبب النوع نفسه من الهوى، مثلاً تتولد عن تضاد الحظوظ أهواه متضادة.

تملك الشرور المحققة، أحياناً التأثير نفسه في توليد الخوف، مثل الشرور المحتملة أو المستحيلة. لذا يرتجف الرجل المحبوب في سجن قوي محروس بشكل جيد من دون أدنى وسيلة للفرار، عند فكرة التعذيب بخلع المفاصل، التي حُكم عليه بها. ويحدث هذا فقط عندما يكون الشر المحقق مريع و هائل، فهي الحالة التي يرفضها الذهن بربع رفضاً مستمراً، بينما تضفت هي باستمرار على الفكر. فالشر راسخ هناك وموطد، في حين يعجز الذهن عن أن يطيق التركيز عليه، حيث يشير التقلب والالتباس هناك الهوى بكثير من مظاهر الخوف نفسه.

لا يثور الخوف أو الرجاء، عن الخير أو الشر المتبين، من حيث وجودهما فقط، بل أيضاً من حيث نوعهما. هب أن أحدهم علم من شخص، لا يمكنه الشك بمصداقيته، أن واحداً من أولاده قد قُتل فجأة، فمن الواضح أن الهوى الذي سوف يسببه هذا الحدث، لن يستقر في غمٍ صرفة، حتى يحصل على معلومات مؤكدة، بفقدان واحد من أبنائه فعلاً. هنا يوجد شر محقق، لكن نوعه غير متحقق، وبالتالي نجد أن الخوف الذي نشعر به في هذه المناسبة يكون بلا أي

صيغة من الفرج، ويثير من تقلب الواهمة بين مواضعها ليس إلا. وعلى الرغم من أنَّ كلاً جانبيَّ السؤال يولدان هنا الهوى نفسه، إلا أنَّ ذلك الهوى لا يمكنه الاستقرار بعد، بل سيتلقى من المخيَّلة حركة مهترنة غير ثابتة، شبيهة في سببها كما في إحساسها، باختلاط وتضارب الفَمَّ والفرح.

يمكنا انطلاقاً من هذه المبادئ تفسير ظاهرة في الأهواء، تبدو للوهلة الأولى خارقة للطبيعة، لا وهي قبول الدهشة التغير إلى الخوف، كذلك خوفنا من أي شيء غير متوقع. إذ تقول الخلاصة الأكثر وضوحاً لهذه الظاهرة: أنَّ الطبيعة الإنسانية بالعموم هيَّابة، طالما أثنا نستتجج مباشرة لدى الظهور المفاجئ لأي موضع أنه موضع شرير. ومن دون الانتظار حتى نفحمن طبيعته، فيما إذا كانت جيدة أو سيئة، ترانا نتأثر أولاً بالخوف. أقول: هذه هي الخلاصة الأكثر وضوحاً، لكننا سنجد، بناء على فحص أولي، أنَّ الظاهرة ستعلل بخلاف ذلك. إذ تثير مفاجأة وغرابة المظاهر تلقائياً هيَّاجاناً في الذهن، مثل أي شيء لسنا مستعدين له ولا معتادين عليه. [١٨٢] ويولد هذا الهيَّاجان أيضاً بصورة تلقائية محبة المعرفة أو الفضول، الذي يصبح مزعجاً؛ لشدة عنفه الناجمة عن باعث الموضوع المفاجئ والقوى، ومشابهاً في تقلبه والتباشه للإحساس بالخوف أو بالأهواء الناشئة عن اختلاط الفَمَّ والفرح. وترتد صورة الخوف هذه تلقائياً إلى الشيء ذاته، وتعطينا فهماً حقيقياً للشَّرِّ، إذ يشكُّ الذهن على الدوام أحکامه من مزاجه الحاضر أكثر مما يشكلها من طبيعة مواضعه.

لذلك تملك كلَّ أنواع الالتباس صلة قوية بالخوف، حتى لو لم تسبب أي تعارض بين الأهواء، من خلال تعارض الأفكار والتأملات التي تقدمها لنا. إذ سيشعر الشخص الذي ترك صديقه المريض بعجز بناء على ذلك، أكثر مما لو كان حاضراً، على الرغم من أنه قد لا يكون عاجزاً عن تقديم المساعدة له فقط، بل بالمثل عاجزاً عن الحكم على حالة مرضه. في هذه الحالة على الرغم من أنَّ الموضوع الرئيس للهوى، لا وهو حياة أو موت صديقه، ملتبس له في حالة حضوره وغيابه على حد سواء، إلا أنَّه توجد آلاف الملابسات الصغيرة عن وضع وظرف صديقه، يثبت العلم بها الفكرة، ويمنع ذلك التقلب والالتباس، وهو حلِّيَّنا الخوف الوثيقان. ويعتبر الالتباس حلِّيَّاً قريباً من الرجاء مثلاً ما هو من الخوف،

من منظور واحد في حقيقة الأمر، طالما أنه يكون جزءاً أساساً في تركيبة الهوى السابق، لكن العلة في عدم إنحرافه لذلك الجانب، هي كون الالتباس مزعجاً بمفرده، ويمك علاقة انتباعية بالأهواء المزعجة.

وهكذا يزيد التباسنا بأي ظرف زهيد يتعلق بشخص ما، من مخاوفنا من موته أو تضرره. وقد لاحظ هوراس<sup>(١)</sup> هذه الظاهرة.

Ut assidens implumibus pullus avis  
Serpentium allapsus timet,  
Magis relictis, non, ut adist, auxili  
Latura plus presentibus

لكتي أمضى قديماً بهذا المبدأ عن صلة الخوف بالالتباس، وألا حظ أن أي شك يولّد ذلك الهوى على الرغم من عدم تقديمها لنا أي شيء على أي صعيد، إلا ما هو جيد ومرغوب فيه. إذ تذهب العذراء ليلة دخالتها إلى الفراش ملأى بالمخاوف والظنون [١٨٢] على الرغم من عدم توقيعها إلا اللذة بأرفع أنواعها، وما قد تاقت إليه طويلاً. لكن جدة وعظمة الحدث، واحتلاط الرغبات والأفراح تربك الذهن بشدة حتى لا يعرف على أي هوى يثبت نفسه، ولا من أين يثور اضطراب وعدم استقرار الأرواح، المزعج لدرجة ما، والذي ينحطم تلقائياً نحو الخوف.

لذلك نجد أنَّ الذي يتسبب باختلاط أو تقلب الأهواء، مهما يكن، مع الإزعاج بأي درجة كانت، يولّد الخوف دائمًا، أو على الأقل هوى شبيه به، لدرجة قلماً يمكن التمييز بينهما.

لقد ألزمت نفسي هنا بفحص الرجال والخوف في أكثر حالاتهما بساطة وتلقائية، دون التمعن في كل التفاصير التي قد يستوعبها من اختلاط الأفكار والتأملات المختلفة. فالإرهاب والذعر والدهشة والقلق وأهواء أخرى من ذلك

(١) هوراس (٨٧٥ ق.م) شاعر لاتيني من أدباء العصر الذهبي صديق أغسطس وفرجيليوس. له "فن الشعر" و "الهجائيات" و "الرسائل"؛ والنص الموجود أعلاه من شعره باللغة اللاتينية وللأسف لم أوفق إلى ترجمته . (المترجم)

النوع، ليست إلا ضرورةً ودرجات مختلفة من الخوف. إذ من السهل أن تخيل كيف يغير الوضع المختلف للموضوع أو اللفتة المختلفة من الفكر، حتى الإحساس بالهوى، ويفسر هذا بالعموم كل التفصيمات الخاصة بالوجودانيات الأخرى، مثلاً هو حال الخوف. فالمحبة تُظهر نفسها بمعظمه للطافة والصادقة والألفة والتقدير والنية الحسنة ومظاهر أخرى عديدة، هي في العمق الوجودانيات نفسها وتشاء من الأسباب نفسها، على الرغم من وجود تغير بسيط، ليس من الضروري إعطاء أي تفسير مخصوص عنه. ولهذا السبب ألمت نفسى على طول الخط بالهوى الرئيس.

ويعتبر الاهتمام بتجنب الإسهاب، هو نفسه سبب تنازلي عن تفسير الإرادة والأهواء المباشرة، كما تتبدي عند الحيوانات، طالما لا يوجد شيء أكثر وضوحاً، من أنها من الطبيعة نفسها، ومن أنها تستثار بالأسباب نفسها، الخاصة بالمخلوقات الإنسانية. وقد تركت هذا للحظة القارئ الخاصة، متمنياً عليه بالوقت نفسه أن يتأمل القوة الإضافية التي يعبها هذا التأمل للنظام الحالى.



## الفصل العاشر

# الفضول أو محبة الحقيقة

أظن أننا لم نغفل أبداً، لدى استغراضاً ضناً لأجزاء عديدة ومختلفة جداً من أجزاء الذهن الإنساني، وتفسيرنا للعديد من الأهواء، أن نأخذ بعين الاعتبار مثلاً على الأقل، أن محبة الحقيقة، [١٨٤] كانت المصدر الأول لكل استقصاءاتنا. لذلك سأكون مصيباً، قبيل ترك هذا الموضوع، بإطلاق بعض التأملات في ذلك الهوى وإظهار أصله في الطبيعة الإنسانية. فهو وجدان من نوع غريب، سيكون من الحال معالجته تحت أي من هذه العناوين، التي تخصّصناها، من دون خطر الإبهام والارتباك.

تعتبر الحقيقة على توصين، فهي مؤلفة إما من اكتشاف قناعات الأفكار، من حيث هي كذلك، أو من مطابقة أفكارنا عن المفاسع مع الوجود الفعلي لهذه المفاسع. ومن المؤكد أن الضرب الأسيق من الحقيقة، غير مرغوب فيه، بما هو حقيقة ليس إلا، ولا بما هو خلاصة خلاصاتنا، التي تعطي اللذة لوحدها. لأن هذه الخلاصات صحيحة على حد سواء، عندما نكتشف تساوي جسمين بواسطة زوج من البوصلات، أو عندما نتعلم من خلال الاستباط الرياضي، وعلى الرغم من أن البراهين في الحالة الأولى استباطية، وفي الحالة الأخرى محسوسة فقط، إلا أن الذهن، يقول عام، يرضي بتكراره التأكيد في الحالة الأولى مع التأكيد في الحالة الثانية. وفي العملية الحسابية، حيث كل من الحقيقة واليقين من الطبيعة نفسها، كما هو الحال في معظم العمليات الجبرية العويصة، لا يعتمد بقيمة اللذة كثيراً، إن لم تنتكس بالأحرى إلى الألم، الأمر الذي يبرهن بوضوح أن الاستباط الذي نلقاء أحياناً عند اكتشاف الحقيقة، لا ينشأ عنها، بما هي كذلك فقط، بل بما هي مزودة بكيفيات معينة لا غير.

وتعتبر العبرية والذكاء الموظفة في اختراع واكتشاف الحقيقة، الطرف الأول والأعظم قيمة وضرورة لجعلها طيبة. فما هو بدهي ويسقط لا يكون قيماً أبداً، وحتى ما هو صعب بذاته، إذا توصلنا إلى معرفته من دون صعوبة، ومن دون أي جهد من الفكر أو ملحة الحكم، لا ينال إلا اهتماماً قليلاً. ومع محبتنا لتعقب البراهين الرياضية، لا تلق إلا القليل من التسلية من الشخص، الذي لا يعلمنا أكثر من تفاصيل الخطوط والزوايا، على الرغم من أنها وضعتنا ثقتنا الكاملة في كلّ من حجمه ومصادفيته. ففي هذه الحالة يكفي امتلاك آذان صاغية لتعلم الحقيقة. ولا نضطر أبداً إلى تركيز انتباها أو على إجهاد عبريتها، التي تعتبر الأعظم لذة وطيبة، من بين كلّ استعمالات الذهن الأخرى.

إلا أنّي أشك فيما إذا كان استعمال العبرية كافياً بمفرده لإمتاعنا على نحو ذو قيمة، على الرغم [١٨٥] من أنها المصدر الرئيس لتلك النبطة التي نلقاها في العلوم. فالحقيقة التي تكتشفها يجب أن تكون على شيء من الأهمية. إذ من السهل أن تتكاثر مشاكل علم الجبر إلى اللانهاية، وأن لا تكون هناك نهاية من أي نوع، في اكتشاف تفاصيل القطاعات المخروطية، ورغم قلة الرياضيين الذين يشعرون باللذة في هذه الأبحاث، إلا أنّا نراهم يحوّلون انتباهم إلى ما هو أكثر فائدة وأهمية. لذلك السؤال الآن، ما الطريقة التي تشفّلت بها المنفعة والأهمية؟ تشا الصعوبة في هذه الخصوص من هنا فصاعداً، فقد استهلك العديد من الفلاسفة وقتهم، ودمروا صحتهم، وبدوا ثرواتهم، في البحث عن حقائق كهذه، قدّروا أنها هامة ومفيدة للعالم، على الرغم من أنّ سلوكهم وسيرتهم الكاملة، قد أظهرت أنّهم لا يساهمون في أي نصيب في الروح العامة، ولا يهتمون بمصالح النوع الإنساني. فإذا افتقعوا أنّ اكتشافاتهم ليست ذات عاقبة، فإنّهم سيفقدون كلّ تلذّهم بدراساتهم بصورة كاملة، ويكون ذلك على الرغم من عدم اكتراهم بتلك النتائج، الأمر الذي يبدو متناقضاً.

يجب أن نقرّ لإزالة هذا التناقض، بوجود رغبات وميل معيّنة، لا تمضي أبعد من الخيّلة، وأنّها ظلال وصور باهتة للأهواء، أكثر منها وجدانيات حقيقة. لذلك على فرض أنّ رجلاً يقوم باستعراض تحصينات مدينة ما، ويتأمّل قواها ومزاياها، الطبيعية والمكتسبة، ويلاحظ تراكيب وحيل الأبراج، والأسوار، والخنادق،

وأعمال عسكرية أخرى، فمن الواضح، أنه سيلتقي للذة وغبطة ملائين، بما أنَّ كلَّا من هؤلاء مُعَدَّ لبلغ نهايةه، وكلَّا بنسبيته. وبما أنَّ هذه اللذة تثور من المنفعة، وليس من شكل المواقف، فلن تكون إلَّا تعاطفًا مع السكان، الذين وظفوا كلَّ هذا الفن من أجل حمايتهم، على الرغم من احتمال، أن لا يحمل قلب هذا الشخص، كفريب أو كعدو، أيَّ رقة من أجلهم، أو حتى أن يتفكر ببغضهم.

وقد يكون الاعتراض على حقَّ، بأنَّ هذا التعاطف البعيد، خفيف جداً حتى يكون أساساً للهوى، وأنَّ الاجتهد والمثابرة الكبارين جداً، الملاعظين عادة عند الفلاسفة، لا يمكن اشتقاهم أبداً من أصل وضيع كهذا. لكنَّي أعود هنا، إلى ما قد أشرت إليه تواً، بأنَّ لذة الدراسة تتركب من عمل الذهن على الخصوص، ومن استعمال العبرية والفاهمة في اكتشاف أو إدراك أيَّ حقيقة. [١٨٦] وإذا كانت أهمية الحقيقة ضرورية لإكمال اللذة، فهذا ليس على أساس أنها إضافة قيمة، تجلب لنا المتعة من تلقاء ذاتها، بل فقط لأنَّها لازمة، بدرجة ما، لثبيت انتباها. وعندما تكون في حالة إهمال وغفلة، لا يملك فعل الفاهمة نفسه تأثيراً علينا، ولا يقدر على نقل أيَّ حصة من تلك الغبطة، التي تثور منه، عندما تكون في مزاج آخر.

وتلزم بالمثل درجة من النجاح في بلوغ النهاية، أو في اكتشاف الحقيقة التي تفحصها إلى جانب فعل الذهن، الأساس الرئيس للذة. وعلى هذا الصعيد سأدلُّ بمحلاحتة عامة، تفيد في موضع عديدة، ألا وهي، عندما يتعقب الذهن أيَّ نهاية وهو هوَيَان، رغم أنَّ ذلك الهوى ليس مشتقاً أصلًا من النهاية، بل من الفعل والتعقب ليس إلَّا، فإنَّنا نكتسب من مجرى الوجودانيات الطبيعي اهتماماً بالنهاية نفسها، ونتذكر عندما نقابل أيَّ إخفاق في تعقينا إياها. ونشأ هذا عن العلاقة والاتجاه الموازي بين الهوىَيَن المذكورين أعلاه.

ولتوسيع كلَّ هذا عن طريق حالة مشابهة، الاحظ أنه لا يمكن أن يوجد هوَيَان يشبهان بعضهما بعضاً، أكثر من أهواء الصيد والفلسفة، مهما يكن التفاوت الذي قد يظهر للوهلة الأولى بينهما. فمن الواضح، أنَّ لذة الصيد تتركب من فعل الذهن والجسد، والحركة، والانتباه، والصعوبة، والتشكك، ومن الواضح

كذلك، أن هذه الأفعال يجب أن تُصحب بفكرة المتفعة، لكي تعطنى بأى تأثير علينا. فالرجل العظيم الثروة، والكثير بعد عن البخل، على الرغم من شعوره بلذة اصطياد الحجل والديكة البرية، لا يشعر بأى غبطة في اصطياد الغربان والععقاق، وذلك لاعتباره أن الأول شيء ملائم لائدة الطعام، بينما الآخر غير نافع بالكلية. وهنا من المؤكد، أن الفائدة أو الأهمية بذاتها، لا تسبب أى هوى حقيقي، بل تطلب فقط لدعم المغينة، والشخص ذاته، الذي يتزاول عن ريح أعظم عشر مرات في أى موضوع آخر، يسره إحضار نصف ذرية من الدجاج البري أو الزفراقي للمنزل، بعد إنفاقه عدة ساعات في مطاردتها. ولجعل المضاهاة بين الصيد والفلسفة أكثر تماماً، نلاحظ على الرغم من أن نهاية فعلنا في كلا الحالين محتقرة في ذاتها، [ ١٨٧ ] إلا أنها تكتسب في حمية الفعل اهتماماً كبيراً بهذه النهاية، حيث تذكر كثيراً عند أى إخفاق، ونأسف عندما تقوت لعيتنا، أو عندما نخطئ في استنتاجاتنا.

وإذا أردنا شبهاً آخر لهذه الوجودانيات، يمكننا أن نتأمل هوى القمار، الذي يقدم لذة تقوم على مبادئ الصيد والفلسفة نفسها. فقد لوحظ أن لذة القمار لا تثور من المائدة وحدها، طالما أن العديد يتخلون عن ريح محقق من أجل هذه التسلية، ولا هي مشتقة من المقامرة وحدها، طالما أن الأشخاص أنفسهم لا يتمتعون، عندما يلعبون من دون مقابل، بل تنشأ عن كلا هذين السببين المتضادين، على الرغم من أنهما لا يملكان أى تأثير كل على حدة، فهنا كما في مستحضرات كيميائية معينة، حيث ينبع مزيج سائلين صافيين وشفافين، سائلاً ثالثاً غيشاً وملوئناً.

يشغل الاهتمام الذي نكتبه لأى لبنة، انتباها الذي لا نتمتع من دونه، سواء أكان في تلك اللعبة، أم في أى فعل آخر. وإذا انشغل انتباها لمرة، فإن الصناعية والتروع، والانقلابات المفاجئة للحظ، تهمنا بصورة متزايدة، ويشور افتباطنا من ذلك الاهتمام. فالحياة الإنسانية تمثيلية مضجرة، والرجال عموماً ذوو طبائع كسولة جداً، إذ إن الذي يسلّيهم، يعطيهم أساساً لذة محسوسة، حتى لو كان هوى ممزوجاً بألم. ويزداد الالتفاد هنا من خلال طبيعة الماضي، التي تكونها عقلانية، وذات مجال ضئيل، تشرع في الالتفاد بسهولة، وتطيب للمغينة.

وتمتد النظرية ذاتها التي تعلل محبة الحقيقة في الرياضيات والجبر إلى الأخلاق والسياسة والفلسفة الطبيعية ودراسات أخرى، لا تتأمل فيها علاقات الأفكار المجردة، بل وجودها وصلاتها الفعلية. لكن يوجد إلى جانب محبة العلم التي ظهرت نفسها في العلوم فضول مغروس في الطبيعة الإنسانية، وهو هوى مشتق من مبدأ مختلف بالمرة عن مبدأ محبة العلم. إذ البعض الأشخاص رغبي لا تشبع لمعرفة أفعال وظروف جيروانهم اليومية، على الرغم من عدم اهتمامهم بهم على الإطلاق، واعتمادهم بالكامل على الآخرين من أجل المعلومات، ففي حالة كهذه لا يوجد مكان للدراسة أو للمتابرة. لذا دعونا نبحث عن علة هذه الظاهرة.

تم البرهان على نطاق واسع، أن الاعتقاد يؤثر في إحياء وتوطيد أي فكرة في المخيّلة، [١٨٨] ومنع كل أنواع التردد والالتباس فيها، في الوقت نفسه. وكل هذين الطرفين مفيد. إذ أنها تشير اهتمام الواهمة من خلال حيوية الفكرة، ونولد، على الرغم من أنه بدرجة أقل، اللذة نفسها، التي تثور من هوى معتدل. وبما أن حيوية الفكرة تمنع لذة، فإن يقينها المتحقق يمنع الشك، بثبيت فكرة واحدة بعينها في الذهن، وحفظه من التردد في الاختيار بين مواضيعها. ويعتبر التغير المفاجئ والعنيف مزعجاً لنا، مهما تكن المواضيع حيادية بذواتها، إذ إن تفايرها يسبب الإزعاج، ويعتبر هذا الأمر بدوره كيفية في الطبيعة الإنسانية، بادية للعيان في الكثير من المناسبات، ومشتركة بين الذهن والجسد. وبما أن طبيعة الشك ذاتها تسبب تغيراً في الفكير وتقللنا هجاء من فكرة لأخرى، فمن الواجب وبالتالي أن تكون سبباً للألم. ويقع هذا الألم أساساً، عندما تشير منفعة الحادث اهتمامنا فيه، أو علاقته أو عظمته وجذبه. ولن نتمكن من معرفة كل المسائل التي لدينا فضول عنها في الواقع، كما أنها لن تشير فضولنا إلا بقدر ما تشير اهتمامنا. فإذا استرعت انتباها فكرة ما بقوة كبيرة وأثارت اهتمامنا بشدة، كان ذلك كافياً حتى تزعجنا بتلونها وتقللها. فعندما يصل غريب ما، إلى آية بلدة، لا يكتفى بالمرة، لمعرفة تاريخ ومخاطر السكان، لكن ما إن يألفهم أكثر، ويعيش بينهم وقتاً أكبر، حتى يكتسب الفضول نفسه الذي لأبناء البلدة. وعندما تقرأ تاريخ أمّة ما، تملك رغبي مستعرة في استيضاح أي شك أو مشكلة تحدث فيها، لكننا نصبح غير عابئين بأبحاث كهذه، عندما تكون أفكار هذه الأحداث مندرجة كبيرة [١٨٩].



## قائمة بالمصادر والمراجع

- ١- ذيل الأمالي والنواودن، أبي علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، ط١، ج٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.
- ٢- أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤ م.
- ٣- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الإبياري، مدينة ٦ أكتوبر دار البيان للتراث، (دت).
- ٤- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفووي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي السوري، ١٩٨٢ م.
- ٥- لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، (دت).
- ٦- الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، ط٥، تحقيق لجنة أحباء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٣ م.
- ٧- القاموس المصري، الياس انطون الياس، وادوار الياس، ط ١٥، إنكليزي عربي، المطبعة المصرية، ١٩٦٨.
- ٨- القاموس المحيط، مجذ الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩ م.
- ٩- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ط ٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠ م.
- ١٠- معجم علم النفس، لفاخر عاقل، إنكليزي - فرنسي - عربي، بيروت، دار العلم للملاتين، ١٩٧١.

١١- مجمع مصطلحات علم النفس، منير وهبة الخازن، (د م)، دار النشر للجامعيين، (د ت).

١٢- المغني الكبير، لحسن سعيد الكرمي، إنكليزي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١م.

١٣- أويرمان، ت، وآخرون، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق إبراهيم سلوم، ط٢، ج ١، (د م)، دار الجماهير العربية ومكتبة ميملون، ١٩٧٦م.

١٤- خليل، حامد، مشكلات فلسفية، ط٢، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٩٥م.

١٥- ديكارت، رينيه، القناعات النفس، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣م.

١٦- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الهديثة، بيروت، دار القلم، (د ت).

١٧- لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ط١، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٣م.

LONGMAN, DICTIONARY OF CONTEMPORARY - 1  
 ENGLISH, ENGLISH - ENGLISH, LIBRAIRIE DU LIBAN,  
 BEIRUT, 1984.

\* \* \*

# فهرس المحتويات

## الصفحة

---

٥ .....	بطاقة الشكر .....
٧ .....	الإهداء .....
	القسم الأول: المقدمة والمصطلح .....
٩ .....	لولا: المقدمة .....
٩ .....	أولاً: جدوى البحث .....
١١ .....	ثانياً: الظاهرة الإنسانية إقطاعياً .....
١٣ .....	ثالثاً: الظاهرة الإنسانية برجوازياً .....
١٧ .....	رابعاً: الفلسفة الأمبيرية .....
٢٤ .....	خامساً: نقد المنهج الأمبيري .....
٢٩ .....	سادساً: اللادورية عند هيوم .....
٣٢ .....	سابعاً: عرض تحليلي للكتاب .....
٣٩ .....	ثامناً: دراسة نقدية للكتاب .....
	ثانياً، ترجمتي والمصطلح .....
٤٦ .....	أولاً: ترجمتي .....
٥٠ .....	ثانياً: المصطلح .....
	القسم الثاني: الأهواء .....
٧٢ .....	الباب الأول: الزهو و الضئعة .....
٧٣ .....	الفصل الأول: تنظيم البحث .....
٧٥ .....	الفصل الثاني: الزهو و الضئعة؛ موضوعاتها وأمنياتها .....

الفصل الثالث: من أين تشق هذه المواضيع والأسباب .....	٧٨
الفصل الرابع: علاقات الانطباعات والأفكار .....	٨١
الفصل الخامس: تأثير هذه العلاقات على الزهو والاتضاع .....	٨٤
الفصل السادس: حدود هذا النظام .....	٨٩
الفصل السابع: الرذيلة والفضيلة .....	٩٤
الفصل الثامن: الجمال والشوه .....	٩٨
الفصل التاسع: المصالح والمعايير الخارجية .....	١٠٣
الفصل العاشر: الملكية والثروة .....	١٠٩
الفصل الحادي عشر: محبة حُسن السمعة .....	١١٥
الفصل الثاني عشر: الزهو والضمة عند الحيوانات .....	١٢٢
 الباب الثاني، المحبة والضمة .....	١٢٧
الفصل الأول: مواضيع وأسباب المحبة والبغضة .....	١٢٩
الفصل الثاني: تجارب تؤكد هذا النظام .....	١٣٢
الفصل الثالث: مشاكل محلولة .....	١٤٧
الفصل الرابع: علاقات المحبة .....	١٥١
الفصل الخامس: تدبرنا للثروة والسطوة .....	١٥٧
الفصل السادس: الخيرية والفضي .....	١٦٥
الفصل السابع: الرأفة .....	١٦٨
الفصل الثامن: الضفينة والحسد .....	١٧١
الفصل التاسع: اختلاط الخيرية والفضي مع الرأفة والضفينة ..	١٨١
الفصل العاشر: الاحترام والازدراء .....	١٨٩
الفصل الحادي عشر: المشق ، أو الحب بين الجنسين .....	١٩٣
الفصل الثاني عشر: المحبة والبغضة عند الحيوانات .....	١٩٧

الباب الثالث : الإرادة والأهواه المباشرة	١٩٩
الفصل الأول: الحرية والضرورة	٢٠١
الفصل الثاني: استطراد في البحث نفسه	٢٠٩
الفصل الثالث: دوافع الإرادة النافذة	٢١٥
الفصل الرابع: أسباب الأهواه المتينة	٢٢١
الفصل الخامس: آثار التعود	٢٢٥
الفصل السادس: تفود المخيلات على الأهواه	٢٢٧
الفصل السابع: التجاوز والتباين في المكان والزمان	٢٣١
الفصل الثامن: استطراد في البحث نفسه	٢٣٧
الفصل التاسع: الأهواه المباشرة	٢٤٣
الفصل العاشر: الفضول أو محنة الحقيقة	٢٥٣
قائمة بالمصادر والراجع	٢٥٩

الطبعة الأولى / ٢٠٠٨

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة



Bibliotheca Alexandrina



0682943



The Syrian General Organization of Books

مطبوع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠٠٨

سعر النسخة داخل القطر ١٧ ل.س

في الإقتصاد العربي ماتعادل ٣٤ ل.س